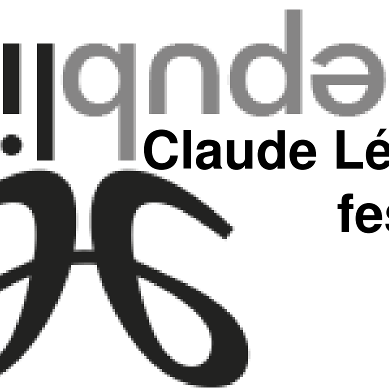


Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo

Octavio Paz

EL NUEVO FESTÍN DE ESOPO —alusión al célebre apólogo de las lenguas del fabulista clásico— es una alegoría de la convivencia humana: toda reflexión sobre el hombre comienza o culmina en una interrogación sobre el lenguaje y los significados. Si la sociedad es un sistema de comunicaciones, ¿podemos descifrar el mensaje que los hombres se comunican desde el origen de la especie? No es extraño que Octavio Paz nos entregue ahora este libro sobre el pensamiento de Claude Levi-Strauss, el gran antropólogo francés. Ambos desde puntos de vista distintos y a veces opuestos, coinciden en ver al hombre como el emisor de signos y, simultáneamente, como a un signo entre los signos. Así, estas páginas que constituyen una lúcida introducción al estructuralismo, también y sobre todo continúan y confrontan las ideas de Octavio Paz sobre el lenguaje: ¿cuál es el sentido del sentido, qué quiere decir —*decir*?



Octavio Paz

Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo

ePub r1.0

Titivillus 14.10.2022

Título original: *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*
Octavio Paz, 1967

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Índice de contenido

Una metáfora geológica. Comercio verbal y comercio sexual: valores, signos, mujeres.

Hace unos quince años un comentario de Georges Bataille sobre *Les structures élémentaires de la parenté* me reveló la existencia de Claude Lévi-Strauss. Compré el libro y, tras varias e infructuosas tentativas, abandoné su lectura. Mi buena voluntad de aficionado a la antropología y mi interés en el tema (el tabú del incesto) se estrellaron contra el carácter técnico del volumen. El año pasado un artículo de *The Times Literary Supplement* (Londres) volvió a despertar mi curiosidad. Leí con pasión *Tristes tropiques* y en seguida, con un deslumbramiento creciente, *Anthropologie structurale, La pensée sauvage, Le totémisme aujourd'hui* y *Le cru et le cuit*. Este último es un libro particularmente difícil y el lector sufre una suerte de vértigo intelectual al seguir al autor en su sinuosa peregrinación a través de la maleza de los mitos de los indios bororo y ge. Recorrer ese laberinto es penoso pero fascinante: muchos trozos de ese «concierto» del entendimiento me exaltaron, otros me iluminaron y otros más me irritaron. Aunque leo por placer y sin tomar notas, la lectura de Lévi-Strauss me descubrió tantas cosas y despertó en mí tales interrogaciones que, casi sin darme cuenta, hice algunos apuntes. Este texto es el resultado de mi lectura. Resumen de mis impresiones y cavilaciones, no tiene pretensión crítica alguna.

Los escritos de Lévi-Strauss poseen una importancia triple: antropológica, filosófica y estética. Sobre lo primero apenas si es necesario decir que los especialistas consideran fundamentales sus trabajos sobre el parentesco, los mitos y el pensamiento salvaje. La etnografía y la etnología americanas le deben estudios notables; además, en casi todas sus obras hay muchas observaciones dispersas sobre problemas de la pre-historia y la historia de nuestro continente: la antigüedad del hombre en el Nuevo Mundo, las relaciones entre Asia y América, el arte, la cocina, los mitos indoamericanos… Lévi-Strauss desconfía de la filosofía pero sus libros son un diálogo permanente, casi siempre crítico, con el pensamiento filosófico y especialmente con la fenomenología. Por otra parte, su concepción de la antropología como una parte de una futura semiasiología o teoría general de los signos y sus reflexiones

sobre el pensamiento (salvaje y domesticado) son en cierto modo una filosofía: su tema central es el lugar del hombre en el sistema de la naturaleza. En un sentido más reducido, aunque no menos estimulante, su obra de «moralista» tiene también un interés filosófico: Lévi-Strauss continúa la tradición de Rousseau y Diderot, Montaigne y Montesquieu. Su meditación sobre las sociedades no europeas se resuelve en una crítica de las instituciones occidentales y esta reflexión culmina en la última parte de *Tristes tropiques* en una curiosa profesión de fe, ahora sí francamente filosófica, en la que ofrece al lector una suerte de síntesis entre los deberes del antropólogo, el pensar marxista y la tradición budista. Entre las contribuciones de Lévi-Strauss a la estética mencionaré dos estudios sobre el arte indoamericano —uno acerca del dualismo representativo en Asia y América, otro en torno al tema de la serpiente con el cuerpo repleto de pescados— y sus brillantes aunque no siempre convincentes ideas sobre la música, la pintura y la poesía. Poco diré del valor estético de su obra. Su prosa me hace pensar en la de tres autores que tal vez no son de su predilección: Bergson, Proust y Breton. En ellos, como en Lévi-Strauss, el lector se enfrenta a un lenguaje que oscila continuamente entre lo concreto y lo abstracto, la intuición directa del objeto y el análisis: un pensamiento que ve a las ideas como formas sensibles y a las formas como signos intelectuales… Lo primero que sorprende es la variedad de una obra que no pretende ser sino antropológica; lo segundo, la unidad del pensamiento. Esta unidad no es la de la ciencia sino la de la filosofía, así se trate de una filosofía antifilosófica.

Lévi-Strauss ha aludido en varias ocasiones a las influencias que determinaron la dirección de su pensamiento: la geología, el marxismo y Freud. Un paisaje se presenta como un rompecabezas: colinas, rocas, valles, árboles, barrancos. Ese desorden posee un sentido oculto; no es una yuxtaposición de formas diferentes sino la reunión en un lugar de distintos tiempos-espacios: las capas geológicas. Como el lenguaje, el paisaje es diacrónico y sincrónico al mismo tiempo: es la historia condensada de las edades terrestres y es también un nudo de relaciones. Un corte vertical muestra que lo oculto, las capas invisibles, es una «estructura» que determina y da sentido a las más superficiales. Al descubrimiento intuitivo de la

geología se unieron, más tarde, las lecciones del marxismo (una geología de la sociedad) y el psicoanálisis (una geología psíquica). Esta triple lección puede resumirse en una frase: Marx, Freud y la geología le enseñaron a explicar lo visible por lo oculto; o sea: a buscar la relación entre lo sensible y lo racional. No una disolución de la razón en el inconsciente sino una búsqueda de la racionalidad del inconsciente: un super-racionalismo. Estas influencias constituyen, para seguir usando la misma metáfora, la geología de su pensamiento: son determinantes en un sentido general. No menos decisivas para su formación fueron la obra sociológica de Marcel Mauss y la lingüística estructural.

Ya he dicho que mis comentarios no son de orden estrictamente científico; examino las ideas de Lévi-Strauss con la curiosidad, la pasión y la inquietud de un lector que desea comprenderlas porque sabe que, como todas las grandes hipótesis de la ciencia, están destinadas a modificar nuestra imagen del mundo y del hombre. Así, no me propongo situar su pensamiento dentro de las modernas tendencias de la antropología, aunque es evidente que, por más original que nos parezca y que lo sea efectivamente, ese pensamiento es parte de una tradición científica. El mismo Lévi-Strauss, por lo demás, en su *Leçon inaugurale* en el Colegio de Francia (enero de 1960), ha señalado sus deudas con la antropología angloamericana y con la sociología francesa. Más explícito aún, en varios capítulos de *Anthropologie structurale* y en muchos pasajes de *Le totémisme aujourd'hui* revela y aclara sus coincidencias y discrepancias con Boas, Malinowski y Radcliffe-Brown. Sobre esto vale la pena subrayar que una y otra vez ha recordado que sus primeros trabajos fueron concebidos y elaborados en unión estrecha con la antropología angloamericana. No obstante, fueron las ideas de Mauss las que lo prepararon a recibir la lección de la lingüística estructural y a saltar de una manera más total que otros antropólogos del funcionalismo al estructuralismo. Durkheim había afirmado que los fenómenos jurídicos, económicos, artísticos o religiosos eran «proyecciones de la sociedad»: el todo explicaba a las partes. Mauss recogió esta idea pero advirtió que cada fenómeno posee características propias y que el «hecho social total» de Durkheim estaba compuesto por una serie

de planos superpuestos: cada fenómeno, sin perder su especificidad, alude a los otros fenómenos. Por tal razón, lo que cuenta no es la explicación global sino la relación entre los fenómenos: la sociedad es una totalidad porque es un sistema de relaciones. La totalidad social no es una substancia ni un concepto sino que «consiste finalmente en el circuito de relaciones entre todos los planos».

En su famoso ensayo sobre el don, Mauss advierte que el regalo es recíproco y circular: las cosas que se intercambian son asimismo hechos totales; o dicho de otro modo: las cosas (utensilios, productos, riquezas) son vehículos de relación. Son valores y son signos. La institución del *potlach* —o cualquiera otra análoga— es un sistema de relaciones: la donación recíproca asegura o, mejor, realiza la relación. Así pues, la cultura de una sociedad no es la suma de sus utensilios y objetos; la sociedad es un sistema total de relaciones que engloba tanto al aspecto material como al jurídico, religioso y artístico. Lévi-Strauss recoge la lección de Mauss y, sirviéndose del ejemplo de la lingüística, concibe a la sociedad como un conjunto de signos: una estructura. Pasa así de la idea de la sociedad como una totalidad de funciones a la de un sistema de comunicaciones. Es revelador que Georges Bataille (*La part maudite*) haya extraído conclusiones diferentes del ensayo de Mauss. Para Bataille se trata no tanto de reciprocidad, circulación y comunicación como de choque y violencia, poder sobre los otros y autodestrucción: el *potlach* es una actividad análoga al erotismo y al juego, su esencia no es distinta a la del sacrificio. Bataille pretende desentrañar el contenido histórico y psicológico del *potlach*; Lévi-Strauss lo considera como una estructura atemporal, independientemente de su contenido. Su posición lo enfrenta al funcionalismo de la antropología sajona, al historicismo y a la fenomenología.

Más adelante trataré con mayor detenimiento el tema de la relación polémica entre el pensamiento de Lévi-Strauss y el historicismo y la fenomenología. En cambio, aquí es oportuno esbozar, de paso, sus afinidades y diferencias con los puntos de vista de Malinowski y de Radcliffe-Brown. Para el primero, «los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos; el hombre los vive, los realiza, y esta conciencia subjetiva, tanto como sus condiciones objetivas, es una forma de su realidad». Malinowski tuvo el gran

mérito de mostrar *experimentalmente* que las ideas que tiene una sociedad de sí misma son parte inseparable de la misma sociedad y de esta manera revalorizó la noción de significado en el hecho social; pero redujo la significación de los fenómenos sociales a la categoría de función. La idea de relación, capital en Mauss, se resuelve en la de función: las cosas y las instituciones son signos por ser funciones. Por su parte, Radcliffe-Brown introdujo la noción de estructura en el campo de la antropología, sólo que el gran sabio inglés pensaba que «la estructura es del orden de los hechos: algo dado en la observación de cada sociedad particular…». La originalidad de Lévi-Strauss reside en ver a la estructura no únicamente como un fenómeno resultante de la asociación de los hombres sino como «un sistema regido por una cohesión interna —y esta cohesión, inaccesible para el observador de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a las cuales se redescubren propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes». (*Leçon inaugurale*). Cada sistema —formas de parentesco, mitologías, clasificaciones, etc.— es como un lenguaje que puede traducirse al lenguaje de otro sistema. Para Radcliffe-Brown la estructura «es la manera durable que tienen los grupos y los individuos de constituirse y asociarse en el interior de una sociedad»; por tanto, cada estructura es particular e intraducible a las otras. Lévi-Strauss piensa que la estructura es un sistema y que cada sistema está regido por un código que permite, si el antropólogo logra descifrarlo, su traducción a otro sistema. Por último, a diferencia de Malinowski y Radcliffe-Brown, para Lévi-Strauss las categorías inconscientes, lejos de ser irracionales o simplemente funcionales, poseen una racionalidad imanente, por decirlo así. El código es inconsciente —y racional. Nada más natural, en consecuencia, que viese en el sistema fonológico de la lingüística estructural el modelo más acabado, transparente y universal de esa razón inconsciente subyacente en todos los fenómenos sociales, trátese de relaciones de parentesco o de fabulaciones míticas. Cierto, no fue el primero en pensar que la lingüística era el modelo de la investigación antropológica. Sólo que, en tanto que los antropólogos angloamericanos la consideraron como una rama de la antropología, Lévi-Strauss afirma que la antropología es (o será) una rama de la lingüística. O sea: una parte

de una futura ciencia general de los signos.

A riesgo de repetir lo que otros han dicho muchas veces (y mejor que yo), debo detenerme y esclarecer un poco la relación particular que une al pensamiento de Lévi-Strauss con la lingüística. [1] Como es sabido, el tránsito del funcionalismo al estructuralismo se opera, en lingüística, entre 1920 y 1930. A la idea de que «cada ítem del lenguaje —oración, palabra, morfema, fonema, etc.— existe solamente para llenar una función, generalmente de comunicación», se superpone otra: «Ningún elemento del lenguaje puede ser valorado si no se le considera en relación con los otros elementos». [*] La noción de relación se convierte en el fundamento de la teoría: el lenguaje es un sistema de relaciones. Por su parte Ferdinand de Saussure había hecho una distinción capital: el carácter dual del signo, compuesto de un *significante* y un *significado*, sonido y sentido. Esta relación —aún no enteramente explicada— define el campo propio de la lingüística: cada uno de los elementos del lenguaje, inclusive los más pequeños, «posee dos aspectos, uno el significante y otro el significado». El análisis debe tener en cuenta esta dualidad y proceder del texto a la frase y de ésta a la palabra y al morfema, la unidad mínima dueña de significado. La investigación no se detiene en este último porque la fundación de la fonología permitió dar un paso decisivo: el análisis de los fonemas, unidades que, «a pesar de no poseer significado propio, participan en la significación». La función significativa del fonema consiste en que designa una relación de alteridad u oposición frente a los otros fonemas; aunque el fonema (atece de significado, su posición en el interior del vocablo y su relación con los otros fonemas hacen posible la significación. Todo el edificio del lenguaje reposa sobre esta oposición binaria. Los fonemas pueden descomponerse en elementos más pequeños, que Jakobson llama «haz o conjunto de partículas diferenciales». [*] Como los átomos y sus partículas, el fonema es un «campo de relaciones»: una estructura. No es esto todo: la fonología muestra que los fenómenos lingüísticos obedecen a una estructura inconsciente: hablamos sin saber que, cada vez que lo hacemos, ponemos en movimiento una estructura fonológica. Así pues, el habla es una operación mental y fisiológica que reposa sobre leyes estrictas y que, no obstante, escapan al dominio de la conciencia clara.

Saltan a la vista las analogías de la lingüística, por una parte, con la física, la genética y la teoría de la información; por la otra, con la «psicología de la forma». Lévi-Strauss se propuso aplicar el método estructural de la lingüística a la antropología. Nada más legítimo: el lenguaje no sólo es un fenómeno social sino que constituye, simultáneamente, el fundamento de toda sociedad y la expresión social más perfecta del hombre. La posición privilegiada del lenguaje lo convierte en un modelo de la investigación antropológica: «Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos, no adquieren esta significación sino a condición de participar en un sistema; como los sistemas fonológicos, los sistemas de parentesco son elaboraciones del espíritu en el nivel del pensamiento inconsciente; por último, la repetición de formas de parentesco y reglas de matrimonio, en regiones alejadas y entre pueblos profundamente diferentes, hace pensar que, como en el caso de la fonología, los fenómenos visibles son el producto del juego de leyes generales aunque ocultas… En un *orden distinto de realidades*, los fenómenos de parentesco son fenómenos del *mismo tipo* que los lingüísticos». [*] No se trata, por supuesto, de *trasladar* el análisis lingüístico a la antropología sino de *traducirlo* en términos antropológicos. Entre las formas de la traducción hay una que Jakobson llama «trasmutación»: interpretación de signos lingüísticos por medio de un sistema de signos no lingüísticos. En este caso la operación consiste, al contrario, en la interpretación de un sistema de signos no lingüísticos (por ejemplo: las reglas de parentesco) por medio de signos lingüísticos. [2]

No me extenderé en la descripción de las formas, siempre rigurosas y a veces extremadamente ingeniosas, que asume la interpretación de Lévi-Strauss. Señalo solamente que su método se funda más en una analogía que en una identidad. Además, adelanto una observación: si el lenguaje —y con él la sociedad entera: ritos, arte, economía, religión— es un sistema de signos, ¿qué significan los signos? Un autor muy citado por Jakobson, el filósofo Charles Peirce, dice: «El sentido de un símbolo es su traducción en otro símbolo». A la inversa de Husserl, el filósofo angloamericano reduce el sentido a una operación: un signo nos remite a otro signo. Respuesta circular y que se destruye a sí misma: si el lenguaje es un

Sistema de signos, un signo de signos, *¿qué significa este signo de signos?* Los lingüistas coinciden con la lógica matemática, aunque por razones opuestas, en el horror a la semántica. Jakobson tiene conciencia de esta carencia: «Después de haber anexado los sonidos de la palabra a la lingüística y constituido la fonología, debemos ahora incorporar las significaciones lingüísticas a la ciencia del lenguaje». Así sea. Mientras tanto, reparo que esta concepción del lenguaje termina en una disyuntiva: si sólo tiene sentido el lenguaje, el universo no lingüístico carece de sentido e inclusive de realidad; o bien, todo es lenguaje, desde los átomos y sus partículas hasta los astros. Ni Peirce ni la lingüística nos dan elementos para afirmar lo primero o lo segundo. Triple omisión: en un primer momento se soslaya el problema del nexo entre sonido y sentido, que no es simplemente el efecto de una convención arbitraria como pensaba F. de Saussure; en seguida, se excluye el tema de la relación entre la realidad no lingüística y el sentido, entre ser y significado; por último, se omite la pregunta central: el sentido de la significación. Advierto que esta crítica no es enteramente aplicable a Lévi-Strauss. Más arriesgado que los lingüistas y los partidarios de la lógica simbólica, el tema constante de sus meditaciones es precisamente el de las relaciones entre el universo del discurso y la realidad no verbal, el pensamiento y las cosas, la significación y la no significación.

En sus estudios sobre el parentesco, Lévi-Strauss procede de manera contraria a la mayoría de sus predecesores: no pretende explicar la prohibición del incesto a partir de las reglas de matrimonio sino que se sirve de aquélla para volver inteligibles a las segundas. La universalidad de la prohibición, cualesquiera que sean las modalidades que adopte en este o aquel grupo humano, es análoga a la universalidad del lenguaje, cualesquiera que sean también las características y la diversidad de los idiomas y dialectos. Otra analogía: es una prohibición que no aparece entre los animales —por lo cual puede inferirse que no tiene un origen biológico o instintivo— y que, no obstante, es una compleja estructura inconsciente como el lenguaje. En fin, todas las sociedades la conocen y la practican pero hasta ahora —a pesar de que abundan las interpretaciones míticas, religiosas y filosóficas— no tenemos una teoría racional que explique su origen y su

vigencia. Lévi-Strauss rechaza, con razón, todas las hipótesis con que se ha pretendido explicar el enigma del *tabú* del incesto, desde las teorías finalistas y eugenésicas hasta la de Freud. A propósito de este último señala que atribuir el origen de la prohibición al deseo por la madre y al asesinato del padre por los hijos, es una hipótesis que revela las obsesiones del hombre moderno pero que no corresponde a ninguna realidad histórica o antropológica. Es un «sueño simbólico»: no es el origen sino la consecuencia de la prohibición.

La regla no es puramente negativa; no tiende a suprimir las uniones sino a diferenciarlas: esta unión no es lícita y aquélla sí lo es. La regla está compuesta de un sí y un *no*, oposición binaria semejante a la de las estructuras lingüísticas elementales. Es un cedazo que orienta y distribuye el fluir de las generaciones. Cumple así una función de alteridad y mediación —diferenciar, seleccionar y combinar— que convierte a las uniones sexuales en un sistema de significaciones. Es un artificio «por el cual y en el cual se cumple el tránsito de la naturaleza a la cultura». La metamorfosis del sonido bruto en fonema se reproduce en la de la sexualidad animal en sistema de matrimonio; en ambos casos la mutación se debe a una operación dual (esto *no*, aquello *sí*) que selecciona y combina —signos verbales o mujeres. Del mismo modo que los sonidos naturales reaparecen en el lenguaje articulado pero ya dueños de significación, la familia biológica reaparece en la sociedad humana, sólo que cambiada. El «átomo» o elemento mínimo de parentesco no es el biológico o natural —padre, madre e hijo— sino que está compuesto por cuatro términos: hermano y hermana, padre e hija. Es imposible seguir a Lévi-Strauss en toda su exploración y de ahí que me limite a citar una de sus conclusiones: «El carácter primitivo e irreductible del elemento de parentesco es una consecuencia de la prohibición del incesto… en la sociedad humana un hombre no puede obtener una mujer sino de otro hombre, que le entrega a su hija o a su hermana». La interdicción no tiene otro objeto que permitir la circulación de mujeres y en este sentido es una contrapartida de la obligación de donar, estudiada por Mauss.

La prohibición es recíproca y gracias a ella se establece la comunicación entre los hombres: «Las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco son una suerte de lenguaje» —un conjunto

de operaciones que trasmiten mensajes. A la objeción de que las mujeres son valores y no signos y las palabras signos y no valores, Lévi-Strauss responde que, sin duda, originalmente las segundas eran también valores (hipótesis que no me parece descabellada si pensamos en la *energía* que irradian todavía ciertas palabras); por lo que toca a las mujeres: fueron (y son) signos, elementos de ese sistema de significaciones que es el sistema del parentesco… No soy antropólogo y debería callarme. Aventuro, de todos modos, un tímido comentario: la hipótesis explica con gran elegancia y precisión las reglas de parentesco y de matrimonio por la prohibición universal del incesto pero ¿cómo se explica la prohibición misma, su origen y su universalidad? Confieso que me cuesta trabajo aceptar que una norma inflexible y en la cual no es infundado ver la fuente de toda moral —fue el primer *No* que opuso el hombre a la naturaleza— sea simplemente una regla de tránsito, un artificio destinado a facilitar el intercambio de mujeres. Además, echo de menos la descripción del fenómeno; Lévi-Strauss nos describe la operación de las reglas, no aquello que regulan: la atracción y la repulsión por el sexo opuesto, la visión del cuerpo como un nudo de fuerzas benéficas o nocivas, las rivalidades y las amistades, las consideraciones económicas y las religiosas, el terror y el apetito que despierta una mujer o un hombre de otro grupo social o de otra raza, la familia y el amor, el juego violento y complicado entre veneración y profanación, miedo y deseo, agresión y trasgresión —todo ese territorio magnético, magia y erotismo, que cubre la palabra incesto. ¿Qué significa este *tabú* que nada ni nadie explica y que, aunque parece no tener justificación biológica ni razón de ser, es la raíz de toda prohibición? ¿Cuál es el fundamento de este *No* universal? [3] Es verdad que este *No* con tiene un *Sí*: la prohibición no sólo separa a la sexualidad animal de la sexualidad social sino que, como el lenguaje, ese *Sí* funda al hombre, constituye a la sociedad. La prohibición del incesto nos enfrenta, en otro plano, al mismo enigma del lenguaje: si el lenguaje nos funda, nos da sentido, ¿cuál es el sentido de ese sentido? El lenguaje nos da la posibilidad de *decir*, pero ¿qué quiere decir —*decir*? La pregunta sobre el incesto es semejante a la del sentido de la significación. La respuesta de Lévi-Strauss es singular:

estamos ante una operación inconsciente del espíritu humano y que, en sí misma, carece de sentido o fundamento aunque no de utilidad: gracias a ella —y al lenguaje, el trabajo y el mito— los hombres somos hombres. La pregunta sobre el fundamento del *tabú* del incesto se resuelve en la pregunta sobre la significación del hombre y ésta en la del espíritu. Así pues, hay que penetrar en una esfera en la que el espíritu opera con mayor libertad ya que no se enfrenta ni a los procesos económicos ni a las realidades sexuales sino a sí mismo.

Símbolos, metáforas y ecuaciones. La posición y el significado. Asia, América y Europa. Tres transparentes: el arco iris, el veneno y la comadreja. El espíritu: algo que es nada.

Frente al mito, Lévi-Strauss adopta una posición francamente intelectualista y lamenta la preferencia moderna por la vida afectiva, a la que atribuye poderes que no tiene: «Es un error creer que ideas claras pueden nacer de emociones confusas».[*] Critica también a la fenomenología de la religión, que trata de reducir a «sentimientos informes e inefables» fenómenos intelectuales sólo en apariencia distintos a los de nuestra lógica. La pretendida oposición entre pensamiento lógico y pensamiento mítico no revela sino nuestra ignorancia: sabemos leer un tratado de filosofía pero no sabemos cómo deben leerse los mitos. Cierto, poseemos una clave —las palabras de que están hechos— pero su significado se nos escapa porque el lenguaje ocupa en el mito un lugar parecido al del sistema fonológico dentro del mismo lenguaje. Lévi-Strauss inicia su demostración con esta idea: la pluralidad de mitos, en todos los tiempos y en todos los espacios, no es menos notable que la repetición en todos los relatos míticos de ciertos procedimientos. Lo mismo sucede en el universo del discurso: la pluralidad de textos resulta de la combinación de un número muy reducido de elementos lingüísticos permanentes. Asimismo, la elaboración mítica no obedece a leyes distintas de las lingüísticas: selección y combinación de signos verbales. La distinción entre lengua y habla, propuesta por F. de Saussure, también es aplicable a los mitos. La primera es sincrónica y postula un tiempo reversible; la segunda es diacrónica y su tiempo es irreversible. O como decimos en español: «Lo dicho, dicho está». El mito es habla, su tiempo alude a lo que pasó y es un decir irrepetible; al mismo tiempo, es lengua: una estructura que se actualiza cada vez que volvemos a contar la historia.

La comparación entre mito y lenguaje conduce a Lévi-Strauss a buscar los elementos constitutivos del primero. Esos elementos no pueden ser los fonemas, los morfemas o los «semantemas» pues si así fuese el mito sería un discurso como los otros. Las unidades constitutivas del mito son frases u oraciones mínimas que, por su posición en el contexto, describen una relación importante entre los diversos aspectos, incidentes y personajes del relato. Lévi-Strauss propone que llamemos a estas unidades *mitemas*. Puesto que un mito es un cuento contado con palabras, ¿cómo distinguir los

mitemas de las otras unidades puramente lingüísticas? Los mitemas son «nudos o haces de relaciones míticas» y operan en un nivel superior al puramente lingüístico. En el nivel más bajo, se encuentra la estructura fonológica; en el segundo, la sintáctica, común a todo discurso; en el tercero, el discurso mítico propiamente dicho. La estructura sintáctica es a la mítica lo que la fonológica a la sintáctica. Si la investigación logra aislar a los mitemas como la fonología lo hizo con los fonemas, se podrá disponer de un haz de relaciones que formen una estructura. Las combinaciones de los mitemas deben producir mitos con la misma fatalidad y regularidad con que los fonemas producen sílabas, morfemas, palabras y textos. Los mitemas son a un tiempo significativos (dentro del relato) y presignificativos (como elementos de un segundo discurso: el mito). Gracias a los mitemas, los mitos son habla y lengua, tiempo irreversible (relato) y reversible (estructura), diacronía y sincronía. De nuevo, a reserva de exponer más completamente mis puntos de vista al final de este trabajo, anticipo una reflexión: si el mito es un paralenguaje, su relación con el lenguaje es inversa a la del sistema de parentesco. Este último es un sistema de significaciones que se sirve de elementos no lingüísticos; el mito opera con el lenguaje como si éste fuese un sistema presignificativo: lo que dice el mito *no* es lo que dicen las palabras del mito. El sistema de parentesco se descifra por medio de una clave superior: el lenguaje; ¿cuál sería la clave para-lingüistica que descifre el sentido de los mitos? Y esa clave, ¿sería traducible a la del lenguaje? En suma, los mitos nos enfrentan otra vez al problema del sentido de la significación.

En su ensayo *La structure des mythes*, preludio a otros trabajos más ambiciosos, Lévi-Strauss se sirve de la historia de Edipo como piedra de toque de sus ideas. No le interesa el contenido del mito ni pretende ofrecer una nueva interpretación sino que intenta descifrar su estructura: el sistema de relaciones que lo determina y que, probablemente, no es distinto al de todos los otros mitos. Busca una ley general, formal y combinatoria. No sin que levantasen las cejas más de un antropólogo y muchos helenistas y psicólogos, recogió el mayor número posible de versiones; después, aisló las unidades mínimas, los mitemas, que aparecen en esas variantes. Algunos han criticado este procedimiento: ¿cómo pueden determinarse

objetivamente los mitemas? La objeción carece de valor si se recuerda que una de las características de los mitos es la recurrencia de ciertos temas y motivos. Inclusive de esta manera pueden reconstruirse versiones incompletas y aun descubrir mitemas que, por esta o aquella razón, no aparecen en ninguna versión. Tal es el caso del defecto corporal de Edipo, que no figura en las variantes conocidas. Una vez determinados los mitemas, Lévi-Strauss los inscribió en una tarjeta, dispuestos en columnas horizontales y verticales. Cada mitema designaba un haz de relaciones, es decir, era la expresión concreta de una función de relación. Reproduzco, muy simplificado, el cuadro de Lévi-Strauss:

1	2	3	4
	Edipo mata a Layo, su padre		
		Edipo inmola a la Esfinge	Edipo: pies hinchados
Edipo se casa con su madre			
	Etéocles mata a su hermano		
Antígona entierra a su hermano			

Si leemos de derecha a izquierda, *contamos* el mito; si de arriba a abajo, penetramos en su estructura. La primera columna corresponde a la idea de relaciones de parentesco demasiado íntimas (entre Edipo y su madre, Antígona y su hermano); la segunda describe una desvalorización de esas mismas relaciones (Edipo asesina a su padre, Etéocles a su hermano); la tercera se refiere a la destrucción de los monstruos; la cuarta a una dificultad para caminar. La relación entre la primera y la segunda columna es obvia: las une una doble y contraria desmesura, exagerar o minimizar las relaciones de parentesco. La relación entre Edipo y la

Esfinge reproduce la de Cadmos y el dragón: para fundar a Tebas el héroe debe matar al monstruo. Es una relación entre el hombre y la tierra que alude al conflicto entre la creencia en el origen terrestre de nuestra especie (autoctonía) y el hecho de que cada uno de nosotros es hijo de un hombre y de una mujer. En consecuencia, la tercera columna es una negación de esa relación y reproduce, en otro nivel, el tema de la columna segunda. Muchos mitos representan a los hombres nacidos de la tierra como inválidos, cojos o de andar vacilante. Aunque el significado del nombre de Edipo no es claro, el análisis confirma que, como los de su padre y su abuelo (el primero cojo y el segundo sordo), alude a un defecto corporal. [*] Por tanto, la columna cuarta afirma lo que niega la tercera y, de nuevo en otro nivel, repite el tema de la primera. Así pues, la relación entre la tercera columna y la cuarta es de la misma índole que la de la primera y la segunda. Estamos ante una doble pareja de contradicciones: la primera es a la segunda lo que la tercera es a la cuarta. Esta fórmula puede variarse: la primera es homóloga de la cuarta, la segunda de la tercera. En términos morales: el parricidio se paga con el incesto; en términos cosmológicos: negar la autoctonía (ser un hombre hecho y *derecho*) implica matar al monstruo de la tierra. El defecto se paga con el exceso. El mito ofrece una solución al conflicto por medio de un sistema de símbolos que operan a la manera de los sistemas de la lógica y la matemática.

Al encontrar la estructura del mito de Edipo, Lévi-Strauss está en aptitud de aplicar las mismas leyes combinatorias a mitos de otras civilizaciones. Boas había señalado que las adivinanzas son un género casi completamente ausente entre los indios de América del Norte. Hay dos excepciones: los bufones o payasos ceremoniales de los pueblo —nacidos según los mitos de un comercio sexual incestuoso— que divierten a los espectadores con adivinanzas; y ciertos mitos de los indios algonquines, relativos a lechuzas que profieren enigmas que, bajo pena de muerte, el héroe debe resolver. La analogía con el mito de Edipo es doble: por una parte, entre incesto y adivinanza; por la otra, entre la esfinge y las lechuzas. Así pues hay una relación entre incesto y adivinanza: la respuesta a un enigma une a dos términos inconciliables y el incesto a dos personas también inconciliables. La operación mental en ambos casos es

idéntica: unir a dos términos contradictorios. Esta relación se reproduce en otros mitos, sólo que de una manera inversa. Por ejemplo, en el mito del Grial. En el de Edipo, un monstruo postula una pregunta sin respuesta; en el mito celta, hay una respuesta sin pregunta. En efecto, Perceval no se atreve a preguntar qué es y para qué sirve el recipiente mágico. En un caso, el mito presenta a un personaje que abusa del comercio sexual ilícito y que, al mismo tiempo, posee tal sutileza de espíritu que puede resolver la adivinanza de la esfinge; en el otro, hay un personaje casto y tímido que no osa formular la pregunta que disipará el encantamiento. Comercio sexual ilícito = resolución de una adivinanza que plantea la unión de dos términos contradictorios; abstinencia sexual = incapacidad para preguntar. El conflicto entre la autoctonía y el origen real, sexual, de los hombres, exige una solución inversa. La existencia de la esfinge (autoctonía) implica la desvalorización de los lazos consanguíneos (parricidio); la desaparición del monstruo, la exageración de los mismos lazos (incesto). Aunque Lévi-Strauss se abstiene de estudiar los mitos de las civilizaciones históricas (el mito de Edipo es más bien una ilustración de sus ideas que un estudio de mitología griega), observo que la misma lógica se despliega en el mito de Quetzalcóatl. Varios investigadores han dedicado notables estudios al tema y apenas si es necesario recordar, por ejemplo, la brillante interpretación de Laurette Sejourné. No obstante, el método de Lévi-Strauss ofrece la posibilidad de estudiar el mito más como una operación mental que como una proyección histórica. Los elementos históricos no desaparecen pero quedan integrados en ese sistema de transformaciones que abarca desde los sistemas de parentesco y las instituciones políticas hasta la mitología y las prácticas rituales. Advierto que el estructuralismo no pretende explicar a la historia: el acontecimiento, el suceder, es un dominio que no toca; sin embargo, desde el punto de vista de la antropología, tal como la concibe Lévi-Strauss, la historia no es sino una de las variantes de la estructura. El mito de Quetzalcóatl es un producto histórico —sea o no histórico su personaje central— en la medida en que es una creación religiosa de una sociedad concreta; al mismo tiempo, es una operación mental sujeta a la misma lógica de los otros mitos —sin excluir a los mitos modernos, como el de la Revolución. Aquí

sólo me limitaré a señalar ciertos rasgos y elementos significativos: Tezcatlipoca, dios cojo y señor de magos y hechiceros, asociado íntimamente al mito de los sacrificios humanos, tienta a Quetzalcóatl y lo lleva a cometer el doble pecado de adulterio e incesto (Quetzalcóatl se emborracha y se acuesta con su hermana). A la inversa de lo que ocurre con Edipo, salvador de Tebas al descifrar el enigma de la esfinge, Quetzalcóatl es víctima del engaño del hechicero y así pierde su reino y ocasiona la pérdida de Tula. Los aztecas, que se consideraron siempre los herederos de la grandeza de Tula, *representaron* de nuevo el mito de Quetzalcóatl (quiero decir: lo celebraron, lo vivieron) en el momento de la conquista española, sólo que a la inversa. Tal vez el mito de Quetzalcóatl, si se logra descifrar su estructura, pueda darnos la llave de los dos misterios de la historia antigua de México: el fin de las grandes teocracias y el principio de las culturas históricas (la oposición entre Teotihuacán y Tula, podría decirse, para simplificar) y la actitud de los aztecas ante Cortés.

En la segunda parte de su ensayo Lévi-Strauss acude a varios mitos de los indios pueblo para ampliar su demostración. En ellos también se manifiesta una oposición de términos irreconciliables: autoctonía y nacimiento biológico, cambio y permanencia, vida y muerte, agricultura y caza, paz y guerra. Estas oposiciones no siempre son evidentes porque a veces los términos originales han sido sustituidos por otros. La permutación de un término por otro tiene por objeto encontrar términos de mediación entre las oposiciones. La forma de operación del pensamiento mítico no es distinta al de nuestra lógica; difiere en el empleo de los símbolos porque en lugar de proposiciones, axiomas y signos abstractos se sirve de héroes, dioses, animales y otros elementos del mundo natural y cultural. Es una lógica concreta y no menos rigurosa que la de los matemáticos. La posición de los términos de mediación es privilegiada. Por ejemplo, el cambio implica muerte para los indios pueblo; por la intervención del mediador *agricultura* se permuta en crecimiento vital. Guerra, sinónimo de muerte, se transforma en vida por obra de otra mediación: *caza*. La oposición entre animales carnívoros y herbívoros se resuelve en otra mediación: la de coyotes y zopilotes que se alimentan de carne como los primeros pero que, como los herbívoros, no son cazadores. La misma operación de

permutación rige la carrera de los dioses y de los héroes. A cada oposición corresponde un mediador, de modo que la función de los mesías se esclarece: son encarnaciones de proposiciones lógicas que resuelven una contradicción. Algo semejante ocurre con los gemelos divinos, los dioses hermafroditas y un extraño personaje, el payaso mítico, que aparece en muchos mitos y ritos. La penetración psicológica, en este caso, no es menor que el rigor lógico: la risa, como es sabido, disuelve la contradicción en una unidad convulsiva y que niega a los dos términos de la oposición. Entre estos payasos míticos hay uno, el *Ash boy*, que ocupa en la mitología de los pueblo un lugar parecido al de la Cenicienta en Occidente: los dos son mediadores entre oscuridad y luz, fealdad y belleza, riqueza y pobreza, el mundo de abajo y el de arriba. La relación entre la Cenicienta y el *Ash boy* adopta la forma de inversión simétrica. Más adelante encontraremos de nuevo esta relación entre algunos mitos y leyendas europeas y otros de América. **[4]**

La ambigüedad del mediador se explica no tanto por razones psicológicas como por su posición en el interior de la fórmula: es un término que permite disolver o trascender la oposición. Por tal razón un término positivo (dios, héroe, monstruo, animal, planta, astro) puede transformarse en uno negativo: sus cualidades dependen de su posición dentro del mito. Ningún elemento posee significación propia; la significación brota del contexto: Edipo es «bueno» al inmolar a la Esfinge; es «malo» al desposarse con su madre; es «débil» al marchar con dificultad; «fuerte» cuando mata a su padre. Cada término puede ser sustituido por otro, a condición de que haya entre ellos una relación necesaria. Los mitos obedecen a las mismas leyes de la lógica simbólica; si se sustituyen los nombres propios y los mitemas por signos matemáticos, el mito y sus variantes, inclusive las más contradictorias, pueden condensarse en una fórmula… Al concluir su estudio, Lévi-Strauss afirma que el mito «tiene por objeto ofrecer un modelo lógico para resolver una contradicción —algo irrealizable si la contradicción es real». Observo, en consecuencia, una diferencia entre el pensar mítico y el del hombre moderno: en el mito se despliega una lógica que no se enfrenta a la realidad y su coherencia es meramente formal; en la ciencia, la teoría debe someterse a la prueba de la experimentación; en la filosofía, el pensamiento es crítico. Acepto que el mito es una

lógica pero no veo cómo pueda ser un saber. Por último, el método de Lévi-Strauss prohíbe un análisis del significado particular de los mitos: por una parte, piensa que esos significados son contradictorios, arbitrarios y, en cierto modo, insignificantes; por la otra, afirma que el significado de los mitos se despliega en una región que está más allá del lenguaje.

El sistema de simbolización se reproduce sin cesar. El mito engendra mitos: oposiciones, permutaciones, mediaciones y nuevas oposiciones. Cada solución es «ligeramente distinta» de la anterior, de modo que el mito «crece como una espiral»: la nueva versión lo modifica y, al mismo tiempo, lo repite. Por esto la interpretación de Freud, independientemente de su valor psicológico, es una versión más del mito de Edipo. Podría agregarse que el estudio de Lévi-Strauss constituye otra versión, ya no en términos psicológicos sino lingüísticos y de lógica simbólica. Éste es el tema, justamente, de *Le cru et le cuit*. Análisis de cerca de doscientos mitos sudamericanos, opera como un aparato de transformaciones que los engloba y los «traduce» a términos intelectuales. Esta traducción es una transmutación y de ahí que, como su autor lo dice, sea «un mito de los mitos americanos». *Le cru et le cuit* responde en cierto modo a mi pregunta acerca del significado de los mitos: a la manera de los símbolos de Peirce, el sentido de un mito es otro mito. Cada mito despliega su sentido en otro que, a su vez, alude a otro y así sucesivamente hasta que todas esas alusiones y significados tejen un texto: un grupo o familia de mitos. Ese texto alude a otro y otro; los textos componen un conjunto, no tanto un discurso como un sistema en movimiento y perpetua metamorfosis: un lenguaje. La mitología de los indios americanos es un sistema y ese sistema es un idioma. Otro tanto puede decirse de la mitología indo-europea y de la mongólica: cada una constituye un idioma. Por otra parte, el significado de un mito depende de su posición en el grupo y de ahí que, para descifrarlo, sea necesario tener en cuenta el contexto en que aparece. El mito es una frase de un discurso circular y que cambia constantemente de significado: repetición y variación. [5]

Esta manera de pensar nos enfrenta a conclusiones vertiginosas. El grupo social que elabora el mito, *ignora* su significado; aquel que cuenta un mito no sabe lo que dice, repite un fragmento de un

discurso, recita una estrofa de un poema cuyo principio, fin y tema desconoce. Lo mismo ocurre con sus oyentes y con los oyentes de otros mitos. Ninguno sabe que ese relato es parte de un inmenso poema: *los mitos se comunican entre ellos por medio de los hombres y sin que éstos lo sepan*. Idea no muy alejada de la de los románticos alemanes y los surrealistas: no es el poeta el que se sirve del lenguaje sino éste el que habla a través del poeta. Hay una diferencia: el poeta tiene conciencia de ser un instrumento del lenguaje y no estoy seguro de que el hombre del mito sepa que lo es de una mitología. (La discusión de este punto es prematura: baste decir, por ahora, que para Lévi-Strauss la distinción es superflua pues piensa que la conciencia es una ilusión). La situación que describe *Le cru et le cuit* es análoga a la de los ejecutantes de una sinfonía que estuviesen incomunicados y separados por el tiempo y el espacio: cada uno tocaría su fragmento como si fuese la obra completa. Nadie entre ellos podría escuchar el concierto porque para oírlo hay que estar fuera del círculo, lejos de la orquesta. En el caso de la mitología americana ese concierto empezó hace milenios y hoy unas cuantas comunidades dispersas y agonizantes repiten sus últimos acordes. Los lectores de *Le cru et le cuit* son los primeros que escuchan esa sinfonía y los primeros que saben que la escuchan. Pero ¿la oímos realmente? Escuchamos una traducción o, más exactamente, una trasmutación. No un mito sino otro mito. En esto consiste la paradoja del libro de Lévi-Strauss.

La razón de esta paradoja reside en la naturaleza dual del mito. Según ya dije, en el mito el lenguaje articulado desempeña la misma función que el sistema fonológico en el discurso común: el mito se sirve de las palabras como nosotros, al hablar, nos servimos de los fonemas. Así pues, el mito propiamente dicho, la historia contada con palabras, es una estructura presignificativa sobre la que se edifica el verdadero discurso mítico. Sólo que este segundo discurso «trasciende el lenguaje articulado»: lo podemos comprender —como comprendemos a la música— pero no reducirlo a conceptos verbales. Y ese discurso segundo es el que traduce Lévi-Strauss en un sistema de relaciones, fórmulas y ecuaciones… Apunto mis desacuerdos. En primer término los fonemas no significan por sí mismos en tanto que los mitemas son ya lenguaje y poseen significación. O sea: en el mito la estructura presignificativa

es ya significativa. Así pues, si aceptamos la idea de Lévi-Strauss, el mito es dos discursos. Y más: esos discursos son contradictorios, ya que el primer nivel emite significados distintos a los del segundo. Aquí aparece la segunda dificultad: el verdadero discurso mítico —el segundo nivel— es intraducible: trasciende el lenguaje articulado. Está hecho, como la música, de un tejido de relaciones entre sus distintos elementos pero no sabemos *qué dicen* realmente esas relaciones. Tal vez por esto Lévi-Strauss afirma que el verdadero parentesco se establece entre el mito y la música, no entre aquél y la poesía. Volveré sobre el tema más adelante.

Le cru et le cuit es apenas el comienzo de una tarea vastísima: determinar la sintaxis de la mitología del continente americano. Lévi-Strauss rechaza el método de la reconstrucción histórica no sólo por razones de principio —aunque éstas sean fundamentales, según se ha visto— sino porque es imposible determinar los préstamos que se han hecho unas a otras las sociedades indoamericanas desde el fin del Pleistoceno hasta nuestros días: América fue «una Edad Media sin Roma». Su exploración reposa, en cambio, sobre esta evidencia: los pueblos que han elaborado esos mitos «utilizan los recursos de una dialéctica de oposiciones y mediaciones dentro de una común concepción del mundo». El análisis estructural confirma así las presunciones de la etnografía, la arqueología y la historia sobre la unidad de la civilización americana. No es difícil inferir que esta investigación desembocará en una empresa aún más ambiciosa: una vez determinada la sintaxis del sistema mitológico americano, habrá que ponerla en relación con las de los otros sistemas: el indoeuropeo, el de Oceanía, el de África y el de los pueblos mongoloides de Asia. Aventuro desde ahora una hipótesis, nada gratuita pues la obra de Lévi-Strauss nos ofrece bastantes indicios para postularla: entre el sistema indoeuropeo y el americano la relación ha de ser de *simetría inversa*, tal como lo muestra el *Ash boy* norteamericano y la Cenicienta europea. Este ejemplo no es el único: las constelaciones de Orion y del Cuervo cumplen funciones inversas aunque simétricas entre los indios del Brasil y los griegos. Lo mismo sucede con la costumbre del *charivari* (cencerrada) en Europa Occidental y el ruido ritual con que los mismos indios brasileños afrontan los

eclipses: en ambos casos se trata de una respuesta a una desunión o a una unión antinatural, sexual en el Mediterráneo y astronómica en Sudamérica.

La figura del triángulo es central en el pensamiento de Lévi-Strauss. Por esto, aunque sea temerario, no será ocioso preguntarse si la vieja oposición entre Oriente y Occidente, el mundo indoeuropeo y el mongólico, no se resuelve en una mediación americana *anterior* a la llegada de los europeos a nuestro continente. El sistema mitológico americano podría ser el punto de unión, la mediación entre dos sistemas míticos contradictorios. Salto sobre una fácil objeción —«el mundo americano es parte del área mongoloide»— porque la antigüedad del hombre en América permite considerar a las culturas indias como creaciones originales, ya que no autóctonas. La relación entre la India y América sería así de simetría inversa, no sólo en el espacio sino en el tiempo: el subcontinente indio es el punto de convergencia real, *histórico*, entre el área mongoloide y la indoeuropea, en tanto que el continente americano sería el punto de coincidencia, *no histórico*, entre ambas. Otra relación contradictoria: el sistema mitológico indoeuropeo predomina en la India mientras que la mitología americana posee el mismo origen de la mongoloide. La mediación indoaria carga el acento en lo indoeuropeo; la americana en lo mongoloide. En el caso de América las perspectivas de esta suposición son portentosas ya que los indoamericanos ignoraron del todo los sistemas míticos de las otras dos áreas. A la manera de Lévi-Strauss podría decirse que las civilizaciones se comunican entre ellas sin que aquellos que las elaboran se den cuenta. La universalidad de la razón —una razón más grande que la razón crítica— quedaría demostrada por la acción de un pensamiento que hasta hace poco llamamos irracional o prelógico.

No sé si Lévi-Strauss aprobaría del todo esta interpretación de su pensamiento. Yo mismo la juzgo apresurada. En *Tristes tropiques* y en otras obras alude al problema de las relaciones entre Asia y América y se inclina por una idea cada vez más popular entre los estudiosos: las indudables analogías entre ciertos rasgos de la civilización americana, la china y las del Sudeste de Asia, no pueden ser sino consecuencia de inmigraciones y contactos

culturales entre ambos continentes.[*] Lévi-Strauss va más lejos y aventura la existencia de un triángulo subártico que uniría la Escandinavia y el Labrador con el norte de América y a éste con China y el Sudeste asiático. Esta circunstancia, dice, haría más comprensible el estrecho «parentesco del ciclo del Graal con la mitología de los indios de la América septentrional»: los celtas y la civilización escandinava subártica habrían sido los transmisores. Es extraño que apele a la historia para explicar estas analogías: toda su tentativa se dirige, más bien, a ver en este tipo de coincidencias no la consecuencia de una historia sino de una operación del espíritu humano. Sea como sea, no creo traicionarlo si afirmo que su obra intenta resolver la heterogeneidad de las historias particulares en una estructura atemporal. A las pretensiones de la historia universal, que vanamente trata de reducir la pluralidad de las civilizaciones a una sola dirección ideal —ayer encarnada en la Providencia y hoy desencarnada en la idea del progreso— opone una visión vivificante: no hay pueblos marginales y la pluralidad de culturas es ilusoria porque es una pluralidad de metáforas que dicen lo mismo. Hay un punto en el que se cruzan todos los caminos; este punto no es la civilización occidental sino el espíritu humano que obedece, en todas partes y en todos los tiempos, a las mismas leyes.

Le cru et le cuit parte del examen de un mito de los indios bororo relativo al origen de la tempestad y muestra su conexión secreta con otros mitos de los mismos indios. Después descubre los nexos de este grupo de mitos con los de las sociedades vecinas hasta explorar un sistema inmenso que se extiende en un territorio no menos inmenso. Reduce las relaciones de cada mito y cada grupo de mitos a «esquemas de relaciones» que a su vez revelan afinidades o isomorfismos con otros esquemas y grupos de esquemas. Nace así «un cuerpo de múltiples dimensiones» que sin cesar se transforma y que vuelve interminable su traducción y su interpretación. Esta dificultad no es demasiado grave: el propósito de Lévi-Strauss no es tanto estudiar todos los mitos americanos cuanto descifrar su estructura, aislar sus elementos y términos de relación, descubrir la forma de operación del pensamiento mítico. Por otra parte, si el mito es un objeto en perpetua metamorfosis, su interpretación también obedece a la misma ley. El libro de Lévi-Strauss recoge y repite, no sin cambiarlos, temas de sus libros anteriores y adelanta

motivos y observaciones que sus libros futuros han de elaborar —nunca exactamente sino a la manera de las variaciones de un poema. Su tentativa me recuerda, en otro nivel, a la de Mallarmé: tanto *Un coup de dés* como *Le cru et le cuit* son aparatos de significaciones. Esta coincidencia no es fortuita: Mallarmé anticipa muchas de las tentativas modernas, lo mismo en la esfera de la poesía, la pintura y la música que en la del pensamiento. Mallarmé parte del pensamiento poético (salvaje) hacia el lógico y Lévi-Strauss del lógico hacia el salvaje. La anexión de la razón lógica por los símbolos de la poesía coincide en un momento con la reconquista de la lógica sensible por la razón crítica.

Al mostrar la relación entre los mitos bororo y ge, el antropólogo francés descubre que todos ellos tienen como tema, nunca explícito, la oposición entre lo crudo y lo cocido, la naturaleza y la cultura. Los mitos del jaguar y el puerco salvaje, asociados a los del origen de la planta del tabaco, aluden al descubrimiento del fuego y la cocción de los alimentos. Por medio del sistema de permutaciones que he descrito más arriba en forma sumaria y grosera, Lévi-Strauss pasa revista a 187 mitos en los que se repite esta dialéctica de la oposición, la mediación y la transformación. Uno tras otro, en una suerte de danza —poesía y matemáticas— se suceden los símbolos contradictorios: lo continuo y lo discontinuo, la vida breve y la inmortalidad, el agua y los ornamentos funerarios, lo fresco y lo corrompido, la tierra y el cielo, lo abierto y lo cerrado —las aberturas del cuerpo humano convertidas en un sistema simbólico de la ingestión y la deyección—, la roca y el leño podrido, el canibalismo y el vegetarianismo, el incesto y el parricidio, la caza y la agricultura, el humo y el trueno… Los cinco sentidos se transforman en categorías lógicas y a esta clave de la sensibilidad se superpone una astronómica que se transforma en otra hecha de la oposición entre ruido y silencio, habla y canto. Todos estos mitos son metáforas culinarias pero a su vez la cocina es un mito, una metáfora de la cultura.

Tres símbolos me llamaron la atención: el arco iris, la zarigüeya y el veneno para pescar. Los tres son mediadores entre la naturaleza y la cultura, lo continuo y lo discontinuo, la vida y la muerte, lo crudo y lo podrido. El arco iris significa el fin de la lluvia y el origen de la enfermedad; de ambas maneras es un mediador: en el

primer aspecto porque es un emblema de la conjunción benéfica entre cielo y tierra y en el segundo porque encarna la fatal transición entre la vida y la muerte. El arco iris es un homólogo de la zarigüeya, animal lascivo y apestoso: un atributo la liga a la vida y el otro a la muerte (putrefacción). El «timbo» es un veneno que usan los indios para pescar y así es una sustancia natural utilizada en una actividad cultural ambigua (pesca y caza son trasformaciones de la guerra). En los tres símbolos la ruptura o discontinuidad esencial entre naturaleza y cultura, cuyo ejemplo máximo y central es la cocina, se adelgaza y atenúa. Su carácter equívoco no proviene sólo de ser depositarios de propiedades contradictorias sino de que son categorías lógicas difíciles de pensar: en ellos la dialéctica de las oposiciones está a punto de desvanecerse. Por su misma transparencia son, diría, elementos impensables —algo así como el pensamiento que se piensa. Para recrear la discontinuidad, el arco iris se disgrega (origen del cromatismo, que es una forma atenuada de la continuidad natural); el veneno niega por su función su naturaleza (es una sustancia mortífera que da vida); y la zarigüeya se transforma, en ciertos mitos de exaltados y siniestros tintes sexuales, de homólogo de la enfermedad y la «mujer fatal» en nodriza e introductora de la agricultura. No es extraño que en un momento de su exposición Lévi-Strauss asocie el cromatismo del Tristán wagneriano con el veneno y a los dos con la suerte desdichada de Isolda la zarigüeya.

El verdadero tema de todos estos mitos es la oposición entre la cultura y la naturaleza tal como se expresa en la creación humana por excelencia: la cocción de los alimentos por el fuego domesticado. Tema prometeico de resonancias múltiples: escisión entre los dioses y los hombres, la vida continua del cosmos y la vida breve de los humanos pero asimismo mediación entre la vida y la muerte, el cielo y el agua, las plantas y los animales. Sería ocioso tratar de enumerar todas las ramificaciones de esta oposición pues engloba todos los aspectos de la vida humana. Es un tema que nos conduce al centro de la meditación de Lévi-Strauss: el lugar del hombre en la naturaleza. La posición de la cocina como actividad que juntamente separa y une al mundo natural y al humano no es menos central que la prohibición universal del incesto. Ambas están prefiguradas por el lenguaje, que es lo que nos separa de la

naturaleza y lo que nos une a ella y a nuestros semejantes. El lenguaje *significa* la distancia entre el hombre y las cosas tanto como la voluntad de anularla. La cocina y el *tabú* del incesto son homólogos del lenguaje. La primera es mediación entre lo crudo y lo podrido, el mundo animal y el vegetal; el segundo entre la endogamia y la exogamia, la promiscuidad disoluta y el onanismo del uno. El modelo de ambos es la palabra, puente entre el grito y el silencio, la no significación de la naturaleza y la insignificancia de los hombres. Los tres son cedazos que cuelan el mundo natural anónimo y lo trasmutan en nombres, signos y cualidades. Cambian el torrente amorfo de la vida en cantidad discreta y en familias de símbolos. En los tres el tejido del cedazo está hecho de una sustancia impalpable: la muerte. Lévi-Strauss apenas si la cita. Tal vez se lo prohibe su orgulloso materialismo. Además, desde cierto punto de vista, la muerte sólo es otra manifestación de la inmortal materia viviente. Pero ¿cómo no ver en esa necesidad de diferenciar entre naturaleza y cultura para en seguida introducir un término de mediación entre ambas, el eco y la obsesión de sabernos mortales?

La muerte es la verdadera diferencia, la raya divisoria entre el hombre y la corriente vital. El sentido último de todas esas metáforas es la muerte. Cocina, *tabú* del incesto y lenguaje son operaciones del espíritu pero el espíritu es una operación de la muerte. Aunque la necesidad de sobrevivir por la alimentación y la procreación es común a todos los seres vivos, los artificios con que el hombre afronta a esta fatalidad lo convierten en un ser aparte. Sentirse y saberse mortal es ser diferente: la muerte nos condena a la cultura. Sin ella no habría ni artes ni oficios: lenguaje, cocina y reglas de parentesco son mediaciones entre la vida inmortal de la naturaleza y la brevedad de la existencia humana. Aquí Lévi-Strauss coincide con Freud y, en el otro extremo, con Hegel y con Marx. Más cerca de los dos últimos que del primero, en un segundo movimiento su pensamiento procura disolver la dicotomía entre cultura y naturaleza —no por el trabajo, la historia o la revolución, sino por el conocimiento de las leyes del espíritu humano. El mediador entre la vida breve y la inmortalidad natural es el espíritu: un aparato inconsciente y colectivo, inmortal y anónimo como las células. Por esto me parece ser un homólogo del arco iris, el veneno para pescar y la zarigüeya. Como esos tres elementos

vivaces y fúnebres, por su origen está del lado de la naturaleza y por su función y sus productos del lado de la cultura. En él se borra casi completamente la oposición entre muerte y vida, la significación discreta del hombre y la no significación infinita del cosmos. Frente a la muerte el espíritu es vida y frente a ésta, muerte. Desde el principio el entedimiento humano se ha estrellado ante la imposibilidad lógica de explicar la nada por el ser o el ser por la nada. Tal vez el espíritu sea el mediador. En la esfera de la física se llega a conclusiones parecidas; el profesor John Wheeler, en una reciente reunión de la Physical Society, afirma que es imposible localizar un evento en el tiempo o en el espacio: antes y después, aquí y allá son nociones que carecen de sentido. Hay un punto en el cual «*something is nothing and nothing is something*»… El tema del espíritu y el del sentido de la significación son gemelos pero antes de tocarlos debo examinar las relaciones entre el mito, la música y un huésped no invitado a ese festín de Esopo que es la obra de Lévi-Strauss: la poesía.

Intermedio discordante. Defensa de una Cenicienta y otras divagaciones. Un triángulo verbal: mito, épica y poema.

Le cru et le cuit es un libro de antropología que adopta la forma de un concierto. No es la primera vez que una obra literaria se sirve de términos y formas musicales aunque, en general, han sido los poetas los que se han inspirado en la música, no los hombres de ciencia. Cierto, desde Apollinaire y Picasso la relación entre poesía y pintura ha sido más íntima que entre poesía y música. Creo que ahora la orientación está a punto de cambiar, tanto por la evolución de la música contemporánea como por el renacimiento de la poesía oral. Ambas, música y poesía, encontrarán en los nuevos medios de comunicación un terreno de unión. Por lo demás, varios poetas modernos —Mallarmé, Eliot y, entre nosotros, José Gorostiza— han dado a sus creaciones una estructura musical en tanto que otros —Valéry, Pellicer, García Lorca— han acentuado la relación entre poesía y danza. Por su parte los músicos y los danzantes siempre han visto en las formas poéticas un modelo o arquetipo de sus creaciones. El parentesco entre poesía, música y danza es natural: las tres son artes temporales. Lévi-Strauss justifica la forma de su libro por la índole de la materia que estudia y por la naturaleza misma de su método de interpretación: cree que existe una verdadera analogía no, como podría esperarse, entre la poesía y el mito sino entre el mito y la música. Y más: en la esfera del análisis de los mitos se presentan «problemas de construcción para los cuales la música ha inventado ya soluciones». Dejo al lado esta afirmación enigmática y me limitaré a discutir las razones que lo impulsan a postular una relación particular entre el pensamiento mítico y el musical.

El fundamento de su demostración se condensa en esta frase: «Música y mito son lenguajes que trascienden, cada uno a su manera, el nivel del lenguaje articulado». Esta afirmación provoca inmediatamente dos observaciones. En primer término, la música no trasciende al lenguaje articulado por la sencilla razón de que su código o clave —la gama musical— no es lingüístico. En un sentido estricto la música no es lenguaje, aunque sea lícito llamarla así por metáfora o por extensión del término. Como las otras artes no verbales, la música es un sistema de comunicación análogo, no idéntico, al lenguaje. Para trascender algo hay que pasar por ese algo e ir más allá: la música no trasciende el lenguaje articulado

porque no pasa por él. La segunda observación: como el mito, aunque en dirección contraria, la poesía trasciende el lenguaje. [*] Gracias a la movilidad de los signos lingüísticos, las palabras explican a las palabras: toda frase dice algo que puede ser dicho por otra frase, todo significado es un querer decir que puede ser dicho de otra manera. La «frase poética» —unidad rítmica mínima del poema, cristalización de las propiedades físicas y semánticas del lenguaje— nunca es un querer decir: es un decir irrevocable y final, en el que sentido y sonido se funden. El poema es inexplicable, excepto por sí mismo. Por una parte, es una totalidad indisociable y un cambio mínimo altera a toda la composición; por la otra, es intraducible: más allá del poema no hay sino ruido o silencio, un sinsentido o una significación que las palabras no pueden nombrar. El poema apunta hacia una región a la que aluden también, con la misma obstinación y la misma impotencia, los signos de la música. Dialéctica entre sonido y silencio, sentido y no sentido, los ritmos musicales y poéticos dicen algo que sólo ellos pueden decir, sin decirlo del todo nunca. Por eso, como la música, el poema «es un lenguaje inteligible e intraducible». Subrayo que no sólo es intraducible a las otras lenguas sino al idioma en que está escrito. La traducción de un poema es siempre la creación de otro poema; no es una reproducción sino una metáfora equivalente del original.

En suma, la poesía trasciende al lenguaje porque trasmuta ese conjunto de signos móviles e intercambiables que es el lenguaje en un decir último. Tocado por la poesía, el lenguaje es más plenamente lenguaje y, simultáneamente, cesa de ser lenguaje: es poema. Objeto hecho de palabras, el poema desemboca en una región inaccesible a las palabras: el sentido se disuelve, ser y sentido son lo mismo… Lévi-Strauss reconoce en parte lo que he dicho: «En el lenguaje el primer código no significante (el fonológico) es medio e instrumento de significación del segundo; la dualidad se restablece en la poesía, que recobra el valor virtual de la significación del primero para integrarla en el segundo…». Admite que la poesía cambia al lenguaje pero piensa que, lejos de trascenderlo, se encierra así más totalmente entre sus mallas: desciende del sentido a los signos sensibles, regresa de la palabra al fonema. Sólo diré que me parece una perversa paradoja definir de esta manera la actividad de Dante, Baudelaire o Coleridge.

Música y mito «requieren una dimensión temporal para manifestarse». Su relación con el tiempo es peculiar porque lo afirman sólo para negarlo. Son diacrónicos y sincrónicos: el mito cuenta una historia y, como el concierto, se despliega en el tiempo irreversible de la audición; el mito se repite, se re-engendra, es tiempo que vuelve sobre sí mismo —lo que pasó está pasando ahora y volverá a pasar— y la música «inmoviliza al tiempo que transcurre… de modo que al escucharla accedemos a una suerte de inmortalidad». En una obra anterior Lévi-Strauss ya había subrayado la dualidad del mito, que corresponde a la distinción entre lengua y habla, estructura atemporal y tiempo irreversible de la elocución. La analogía entre música y mito es perfecta sólo que puede extenderse a la danza y, de nuevo, a la poesía. Las relaciones entre danza y música son de tal modo estrechas que me ahorran toda explicación. En el caso de la poesía se reproduce la dualidad sincrónica y diacrónica del lenguaje, aunque en un nivel más elevado ya que el segundo código, el significativo, le sirve al poeta para construir un tercer nivel no sin semejanzas con el de la música y, claro está, con el que describe Lévi-Strauss en *Le cru et le cuit*. El tiempo del poema es cronométrico y, asimismo, es otro tiempo que es la negación de la sucesión. En la vida diaria decimos: *lo que pasó, pasó*; pero en el poema aquello que pasó, regresa y encarna de nuevo. El poeta, dice el centauro Quirón a Fausto, *no está encadenado al tiempo: fuera del tiempo Aquiles encontró a Helena*. ¿Fuera del tiempo? Más bien en el tiempo original… Inclusive en los poemas épicos y en las novelas históricas el tiempo del relato escapa a la sucesión. El pasado y el presente de los poemas no son los de la historia y los del periodismo; no son aquello que fue ni aquello que pasa sino lo que está siendo, lo que se está haciendo. Gesta, gestación: un tiempo que se reencarna y re-engendra. Y reencarna de dos maneras: en el momento de la creación y en el de la recreación, cuando el lector o el oyente revive las imágenes y ritmos del poema y convoca a ese tiempo flotante que regresa… «No todos los mitos son poemas pero, en este sentido, todos los poemas son mitos.» (*El arco y la lira*, pág. 64). Poemas y mitos coinciden en trasmutar el tiempo en una categoría temporal especial, un pasado siempre futuro y siempre dispuesto a ser presente, a *presentarse*. Así pues, las relaciones de la música con el

tiempo no son esencialmente distintas a las de la poesía y la danza. La razón es clara: son tres artes temporales que, para realizarse, deben negar a la temporalidad.

Las artes visuales repiten esta relación dual, no con el tiempo sino con el espacio: un cuadro es un espacio que nos remite a otro espacio. El espacio pictórico anula al espacio real del cuadro; es una construcción que contiene un espacio dueño de propiedades análogas a las del «tiempo congelado» de la música y la poesía. Un cuadro es un espacio en el que vemos otro espacio; un poema es un tiempo que transparenta otro tiempo, fluido e inmóvil juntamente. La arquitectura, más poderosa que la pintura y la escultura, altera aún más radicalmente al espacio físico: no sólo vemos un espacio que no es el real sino que vivimos y morimos en ese segundo espacio. La estupa es una metáfora del monte Meru pero es una metáfora encarnada o, más exactamente, petrificada: la tocamos y la vemos como un verdadero monte. El teatro, la danza y el cine —artes temporales y espaciales, visuales y sonoros— combinan esta pareja de dualidades: el tablado y la pantalla son un espacio que crea otro espacio sobre el cual se desliza un tiempo cronométrico que es reversible como el de la poesía, la música y el mito.

La música y el mito «operan a partir de un doble continuo, externo e interno». El primero consiste, en el caso del mito, en «una serie teóricamente ilimitada de ocurrencias históricas o tenidas por tales, entre las cuales cada sociedad extrae un número pertinente de acontecimientos»; por lo que toca a la música, cada sistema musical escoge una gama entre la serie de sonidos físicamente realizables. Casi es innecesario observar que lo mismo sucede con la danza: cada sistema selecciona, dentro de los movimientos del cuerpo humano y aun de los animales, unos cuantos que constituyen su vocabulario. La danza de Kerala (katakali) se sirve de una gama mímica en tanto que en la europea hay una suerte de sintaxis del salto y la contorsión. En la poesía sánscrita se alaba la gracia elefantina de las bailarinas y en Occidente el cisne y otras aves son los parangones de la danza. En poesía el continuo sonoro del habla se reduce a unos cuantos metros y es sabido que cada lengua prefiere sólo unos pocos: octosílabo y endecasílabo en español, alejandrino y eneasílabo en francés. No es esto lo único: cada sistema de versificación adopta un método distinto para constituir

su canon métrico: versificación cuantitativa en la antigüedad grecoromana, silábica en las lenguas romance y acentual en las germánicas. Como el código sonoro es también semántico, cada sistema está compuesto por una serie de reglas estrictas que operan en el nivel semántico como la versificación en el sonoro. El arte de versificar es un arte de decir que no combina todos los elementos del lenguaje sino un grupo reducido. En fin, mitos y poemas se asemejan de tal modo que no sólo los primeros emplean con frecuencia las formas métricas y los procedimientos retóricos de la poesía sino que la materia misma de los mitos —«los acontecimientos» a que alude Lévi-Strauss— son también materia de poesía. Aristóteles llama *mitos* a los argumentos o historias de la tragedia. Al escribir la *Fábula de Polifemo y Galatea*, Góngora no sólo nos regaló un poema que ocupa en la poesía del siglo XVII el lugar de *Un coup de dés* en la del XX sino que nos ofreció una nueva versión del mito del cíclope.

El «continuo interno» reside en el tiempo psicofisiológico del oyente. La longitud del relato, la recurrencia de los temas, las sorpresas, paralelismos, asociaciones y rupturas provocan en el auditorio reacciones de orden psíquico y fisiológico, respuestas mentales y corporales: el interés del mito es «palpitante». La música afecta de manera aún más acentuada nuestro sistema visceral: carrera, salto, inmovilidad, encuentro, desencuentro, caída en el vacío, ascenso a la cima. No sé si Lévi-Strauss haya reparado en que todas estas sensaciones pueden reducirse a esta dualidad: movimiento e inmovilidad. Estas dos palabras evocan a la danza, que es la verdadera pareja de la música. La danza nos invita a transformarnos en música: nos pide que la *acompañemos*; y la música nos invita a danzar: nos pide que la *encarnemos*. El hechizo de la música proviene de que el compositor «retira aquello que el oyente espera o le da algo que no esperaba». La palabra sorpresa dice de manera muy imperfecta este sentimiento de «espera engañada o recompensada más allá de lo previsto». La misma dialéctica entre lo esperado y lo inesperado se despliega en la poesía. Es una característica común a todas las artes temporales y que incluso forma parte de la oratoria: un juego entre el antes, el ahora y el después. En el nivel sonoro los oyentes esperan una rima o una serie de sonidos y se asombran de que el poema resuelva la

secuencia en una forma imprevista. Nada me hizo más viva esta experiencia que escuchar una recitación de poemas en urdu, una lengua que desconozco: el auditorio escuchaba con avidez y aprobaba o se desconcertaba cuando el poeta le ofrecía algo distinto a lo que aguardaba. Etiemble dice que la poesía es un ejercicio respiratorio y muscular en el que interviene tanto la actividad de los pulmones como la de la lengua, los dientes y los labios. Whitman y Claudel insistieron sobre el ritmo de inspiración y expiración del poema. Todas estas sensaciones las reproduce el oyente y el lector. Ahora bien, como en poesía «*the sound must seem an echo of the sense*», esos ejercicios fisiológicos poseen un significado; repetición y variación, ruptura y unión son procedimientos que engendran reacciones a un tiempo psíquicas y físicas. La dialéctica de la sorpresa, dice Jakobson, fue definida por el poeta Edgar Allan Poe, «el primero que valoró desde el punto de vista métrico y psicológico el placer que engendra lo inesperado al surgir de lo esperado, el uno y el otro impensables sin su contrario».

En la música y los mitos hay «una inversión de la relación entre emisor y receptor pues el segundo se descubre significado por el mensaje del primero: la música vive en mí, yo me escucho a través de ella… El mito y la obra musical son como un director de orquesta cuyos oyentes fuesen los silenciosos ejecutantes». De nuevo: poeta y lector son momentos de una misma operación; después de escrito el poema, el poeta se queda solo y son los otros, los lectores, los que se recrean a sí mismos al recrear el poema. La experiencia de la creación se reproduce en sentido inverso: ahora el poema se abre ante el lector. Al penetrar en esas galerías transparentes, se des prende de sí mismo y se interna en «otro él mismo», hasta entonces desconocido. A un tiempo el poema nos abre las puertas de la extrañeza y del reconocimiento: yo soy ése, yo estuve aquí, ese mar me conoce, yo te conozco, en tus pensamientos veo mi imagen repetida mil veces hasta la incandescencia… El poema es un mecanismo verbal que produce significados sólo y gracias a un lector o un oyente que lo pone en movimiento. El significado del poema no está en lo que quiso decir el poeta sino en lo que dice el lector por medio del poema. El lector es ese «silencioso ejecutante» de que habla Lévi-Strauss. Es un fenómeno común a todas las artes: el hombre se comunica consigo mismo, se

descubre y se inventa, por medio de la obra de arte.

Si los mitos «no tienen autor y no existen sino encarnados en una tradición», el problema que presenta la música es más grave: tiene un autor pero ignoramos cómo se escriben la obras musicales. «No sabemos nada de las condiciones mentales de la creación musical»: ¿por qué sólo unos cuantos secretan música y son innumerables aquellos que la aman? Esta circunstancia y el hecho de que «entre todos los lenguajes sólo el musical sea inteligible e intraducible», convierten al compositor «en un ser semejante a los dioses y a la música misma en el misterio supremo de las ciencias humanas —un misterio que las resiste y que guarda las llaves de su progreso». Lévi-Strauss llama a los aficionados a la pintura «fanáticos»; este párrafo es un ejemplo de cómo el fanatismo, ahora musical, ayudado por la fatal tendencia a la elocuencia de las lenguas latinas, puede extraviar a los espíritus más altos. El misterio de la creación musical no es más recóndito ni más tenebroso que el misterio de la creación pictórica, poética o matemática. Todavía no sabemos por qué unos hombres son Newton y otros Tiziano. El mismo Freud dijo que poco o nada sabía del proceso psicológico de la creación artística. La diferencia numérica entre los creadores de obras musicales y los aficionados a la música se repite en todas las artes y las ciencias: no todos son Whitman, Darwin o Velázquez pero muchos comprenden y aman sus obras. Tampoco es exacto que la música sea el único lenguaje «inteligible e intraducible». Ya dije que lo mismo sucede con la poesía y la danza. Añado ahora los ejemplos de la pintura y la escultura: ¿cómo traducir el arte negro, el de la antigüedad greco-romana o el japonés? Cada «traducción» es una creación o trasmutación que se llama cubismo, arte renacentista, impresionismo. Ninguna obra de arte es traducible y todas son inteligibles —si poseemos la clave o código.

Lévi-Strauss no hace una distinción, capital a mi juicio, entre *clave* (código o cifra) y *obra*. La clave de la música es más amplia que la de la poesía pero lo es menos que la de la pintura. El sistema musical europeo reposa en la gama de notas y es más extenso que el sistema poético francés, basado en la estructura fonológica de esa lengua; sin embargo, basta pasar de frontera musical y vivir en China o en la India para que la música occidental deje de ser inteligible. El lenguaje de las artes visuales es más extenso —no más

universal— porque su clave, como lo dice Lévi-Strauss, se «organiza en el seno de la experiencia sensible». La clave de la pintura —colores, líneas, volúmenes— es más sensible que intelectual y, por tanto, es accesible a mayor número de hombres, independientemente de su lengua y de su civilización. A medida que aumenta la perfección y la complejidad de la clave, su popularidad decrece. La clave de las matemáticas es menos extensa y más perfecta que la del habla corriente. La clave lingüística, por la misma razón de perfección y de complejidad, es menos extensa que la musical y así sucesivamente hasta llegar a la danza, la pintura y la escultura. Se dirá que la música usa un lenguaje propio «y que no es susceptible de ningún uso general», en tanto que las palabras del poeta no son distintas a las del comerciante, el clérigo o el revolucionario. De nuevo: la música no es lenguaje articulado, característica que la une a la pintura y a las otras artes no verbales. En este sentido el lenguaje de los colores y las formas también es un dominio exclusivo de la pintura, aunque su clave sea menos elaborada y perfecta que la de la música. Por tanto, la primera distinción que debe hacerse es entre estructuras verbales y estructuras no verbales. Por ser el lenguaje el más perfecto de los sistemas de comunicación, las estructuras verbales son el modelo de las no verbales. En el universo propiamente lingüístico la poesía y la matemática se encuentran en situación de oposición simétrica: en la primera, los significados son múltiples y los signos inamovibles; en la segunda, los signos son movibles y el significado unívoco. Es claro que la música y las otras artes no verbales participan de esta característica de la poesía. La ambigüedad es el signo distintivo de la poesía y esta propiedad poética convierte en artes a la música, la pintura y la escultura.

Si de las claves se pasa a las obras, el juicio de Lévi-Strauss resulta aún más injusto. La universalidad de una obra no depende de su clave sino de su mensaje. Me explico. Aceptaré por un momento esa infundada pretensión que ve en el lenguaje musical un sistema de comunicación más perfecto que el lingüístico: ¿Debussy es más perfecto y universal que Shakespeare, Goya o los relieves de Baharut que, con tanta razón, admira el sabio francés? Con una clave «sensible» el Greco crea una obra espiritual y Mondrian una pintura intelectual que colinda con la geometría y la

teoría binaria de la cibernética. Con una clave que, según Lévi-Strauss, debe poco a los sonidos naturales, Stravinsky escribe la *Consagración de la primavera*, poema de las fuerzas y ritmos naturales. La universalidad y el carácter de las obras no depende del código sino de ese imponderable, verdadero misterio, que llamamos arte o creación. La confusión entre código y obra quizá explica los desdeñosos juicios de Lévi-Strauss sobre la pintura abstracta, la música serial y la concreta. Sobre esta última habría que decir que, como la electrónica, es parte de la búsqueda de una estructura sonora inconsciente o sea de unidades concretas naturales. Esta tentativa recuerda a la «lógica concreta de las cualidades sensibles» de *La pensée sauvage*. Por lo demás, en uno de los libros más poéticos y estimulantes que he leído en los últimos años (*Silence*) dice John Cage: «La forma de la música nueva es distinta a la antigua pero posee una relación con las grandes formas del pasado, la fuga y la sonata, del mismo modo que hay una relación entre estas dos últimas». En arte toda ruptura es trasmutación.

Unas páginas más adelante, guiado por el demonio de la analogía, Lévi-Strauss advierte en la música las seis funciones que asignan los lingüistas a los mensajes verbales. Otra vez: esas seis funciones aparecen también en la danza y, claro está, en las otras artes. Aunque música y danza no son lenguaje articulado, son sistemas de comunicación muy parecidos al lenguaje y de ahí que su mensaje sea el equivalente de una de las funciones lingüísticas: la función poética. Según Jakobson, esta función no está centrada en el emisor, el receptor, el contacto entre ambos, el contexto del mensaje o la clave, sino sobre el mensaje mismo. Así, la función poética distingue a los frescos de Ajanta de los «cómicos» dominicales: son arte no porque nos cuenten las vidas anteriores del Buda —tarea que cumplen con creces los «jatakas»— sino porque son pintura. En ese mensaje visual aparecen otras funciones —la emotiva, la denotativa, etc.— pero el mensaje es sobre todo pictórico y nos pide que lo recibamos como tal. Ahora bien, el predominio de la función poética en la poesía no implica que en un poema no aparezcan las otras funciones; del mismo modo, un mensaje verbal puede utilizar los recursos de la función poética sin que esto signifique que sea un poema. Ejemplos: los anuncios comerciales y, en el otro extremo, los mitos. El mismo libro de

Lévi-Strauss muestra que los mitos son parte de la función poética: los mitos son objetos verbales y que, por tanto, utilizan una clave lingüística; esta primera clave (que implica dos niveles: el fonológico y el significativo o semántico) le sirve al pensamiento mítico para elaborar una segunda clave; a su vez, *Le cru et le cuit* ofrece una tercera clave que permite traducir la «lógica concreta» del mito en un sistema de símbolos y proposiciones lógicas. Esta traducción es una trasmutación y tiene más de un parecido con la traducción poética, tal como la definió Valéry: con medios diferentes producir efectos o resultados *semejantes*. Tal vez podría replicarse que mi analogía olvida una diferencia: en tanto que la traducción poética se hace de un código lingüístico a otro, la traducción de Lévi-Strauss entraña el paso de un sistema a otro sistema, del relato mítico a los símbolos de las matemáticas y las proposiciones de la ciencia. No lo creo: en ambos casos la traducción es trasmutación y en ambos no abandonamos la esfera del lenguaje —algo que no ocurre con la música. Mitos y ecuaciones se traducen como los poemas: cada traducción es una transformación. La transformación es posible porque mitos, poemas y símbolos matemáticos y lógicos operan como sistemas de equivalencias.

La función poética (cito de nuevo a Jakobson) traslada el principio de la equivalencia del eje de la selección al de la combinación. La formulación de todo mensaje verbal comprende dos operaciones: la selección y la combinación. Por la primera, escogemos la palabra más adecuada entre un grupo de palabras: «Sea *niño* el tema del mensaje; el locutor selecciona entre chiquillo, pequeño, mocoso, etc.»; después, repite la operación con el complemento: duerme, sueña, reposa, está quieto; en seguida combina las dos selecciones: el niño duerme. La selección se realiza «sobre la base de similitud o disimilitud, sinonimia o antonimia, en tanto que la combinación, la construcción de la secuencia, reposa sobre la contigüedad». La poesía trastorna este orden y «promueve la equivalencia al rango de procedimiento constitutivo de la secuencia». La equivalencia opera en todos los niveles del poema: el sonoro (rima, metro, acentos, alteraciones, etc.) y el semántico (metáforas y metonimias). El metalenguaje también utiliza «secuencias de unidades equivalentes y combina expresiones

sinónimas en frases-ecuaciones: A igual a A. Pero entre poesía y meta-lenguaje hay una oposición diametral: en el meta-lenguaje la secuencia se utiliza para construir una ecuación; en poesía, la ecuación sirve para construir una secuencia». [*] El libro de Lévi-Strauss es un meta-lenguaje y, simultáneamente, un mito de mitos; por lo primero se sirve de los mitemas para construir proposiciones que son, en cierto modo, ecuaciones; por lo segundo, participa de la función poética pues se sirve de las ecuaciones para elaborar secuencias. En el caso de los mitos que examina Lévi-Strauss el orden se invierte: secundariamente son un meta-lenguaje y primordialmente se inscriben dentro de la función poética. Los mitos participan de la poesía y de la filosofía, sin ser ni lo uno ni lo otro.

La noción de función poética permite establecer la conexión íntima entre mito y poema. Si se observa la estructura de uno y otro se advierte inmediatamente una nueva semejanza. Lévi-Strauss ha hecho una contribución fundamental al descubrir que las unidades mínimas de un mito son mayores que las del discurso: frases u oraciones que cristalizan haces de relaciones. En el poema se encuentra un equivalente de los mitemas: lo que he llamado, a falta de expresión mejor, «frase poética». A diferencia de la prosa, la unidad de esta frase, lo que la constituye como tal y la convierte en imagen, no es (únicamente) el sentido sino el ritmo. O sea: el poema está compuesto de frases o unidades mínimas en las que el sonido y el sentido son una y la misma cosa. Son frases que se resuelven en otras frases en virtud del principio de equivalencia a que alude Jakobson y que convierten al poema en un universo de ecos y de analogías. Poemas y mitos nos abren las puertas del bosque de las semejanzas.

Procuraré ahora señalar la diferencia entre mito y poema. En relación con los signos verbales el mito se halla en una posición equidistante de la poesía y la matemática: como en la primera, su significado es plural; como en la segunda, sus signos son más fácilmente intercambiables que en la poesía. Dentro de la función poética, el poema lírico se encuentra en un extremo y en el opuesto el mito. Entre el poema lírico y el mito hay un término intermedio: la poesía épica. Es sabido que la poesía épica se sirve del mito como materia prima o argumento y la decadencia del género épico (o

mejor: su metamorfosis en novela) se debe al relativo ocaso de los mitos en Occidente. Digo relativo porque nuestros mitos han cambiado de forma y se llaman utopías políticas, tecnológicas, eróticas. Esos mitos son la sustancia de nuestras novelas y dramas —desde Don Juan, Fausto y Rastignac hasta Swan, Kyo, Nadja y Tim Finnegan. Los préstamos entre mito y épica son innumerables y casi todos los recursos del primero los usa la segunda y a la inversa. En suma, el mito se sitúa en las fronteras de la función poética, un poco más allá de la novela, el poema épico, el cuento, las leyendas y otras formas mixtas.

El mito no es poema ni ciencia ni filosofía aunque coincida con el primero por sus procedimientos (función poética), con la segunda por su lógica y con la última por su ambición de ofrecernos una idea del universo. Así pues, de la misma manera que la épica traduce el mito a equivalencias fijas (metro y metáforas), la filosofía lo traduce a conceptos y la ciencia a secuencias de proposiciones. El libro de Lévi-Strauss, por tal razón, es «un mito de mitos americanos», un poema, y simultáneamente un libro de ciencia… Confieso que no puedo entender su impaciencia frente a la poesía y los poetas. Alguna vez oí decir a José Gaos que la soberbia del filósofo es una pasión contradictoria, ya que es consecuencia de su visión total del universo y del exclusivismo de esa visión. Es cierto: la visión del filósofo es un todo en el que faltan muchas cosas. Lévi-Strauss se ha curado de esa soberbia con el antídoto de la humildad del hombre de ciencia pero aún le queda cierto malhumor filosófico ante ese ser extraño que es la poesía. Por mi parte, me doy cuenta de que he dedicado demasiadas páginas a este tema y reconozco, tardíamente, que yo también he incurrido en el pecado de fanatismo. No obstante, diré algo más: al escribir estas líneas escucho las primeras notas de una «raga» del Norte de la India: no, en ningún momento *Le cru et le cuit* me hizo pensar en la música. El placer que me dio ese libro evoca otras experiencias: la lectura de *Ulises* y la de las *Soledades*, la de *Un coup de dés* y la de *A la recherche du temps perdu*.

Cualidades y conceptos: pares y parejas, elefantes y tigres. La recta y el círculo. Los remordimientos del progreso. Ingestión, conversión, expulsión. El fin de la edad de oro y el comienzo de la escritura.

La obra de Lévi-Strauss tiende un arco que une dos paisajes contrarios: la naturaleza y la cultura. Dentro de la segunda se repite la oposición: *La pensée sauvage* describe el pensamiento de las sociedades primitivas y lo compara con el de las históricas. Aclaro que el primero no es el pensar de los salvajes sino una conducta mental presente en todas las sociedades y que en la nuestra se manifiesta principalmente en las actividades artísticas. Asimismo, el adjetivo histórico no quiere decir que los primitivos carezcan de historia; del mismo modo que en nuestro mundo el pensamiento salvaje ocupa un lugar marginal y casi subterráneo, la noción de historia no tiene entre los primitivos la jerarquía suprema que nosotros le otorgamos. Esta repugnancia hacia el pensar histórico no le quita rigor, realismo y coherencia al pensamiento salvaje. Una vez más: su lógica no es distinta a la nuestra por lo que toca a su forma de operación aunque sí lo sea por sus objetos y por los fines a que aplica sus razonamientos. Por ejemplo, entre los primitivos los sistemas de clasificación que comprende el rubro general de taxonomía no son menos exactos que los de nuestras ciencias naturales y son más ricos. Uno y otro, el herbolario australiano y el botánico europeo, introducen un orden en la naturaleza pero en tanto que el primero tiene en cuenta ante todo las cualidades sensibles de la planta —olor, color, forma, sabor— y establece una relación de analogía entre esas cualidades y la de los otros elementos naturales y humanos, el hombre de ciencia mide y busca relaciones de orden morfológico y cuantitativo entre los ejemplares, las familias, los géneros y las especies. El primero tiende a elaborar sistemas totales y el segundo especializados. En uno y en otro caso se trata de relaciones que se expresan por esta fórmula: esto es como aquello o esto no es como aquello. Se ha dicho muchas veces que el pensamiento salvaje es irracional, global y cualitativo mientras que el de la ciencia es exacto, conceptual y cuantitativo. Esta oposición, tema constante de las disquisiciones de la antropología de principios de siglo, se ha revelado ilusoria. La química moderna «reduce la variedad de los perfumes y sabores a la combinación, en proporciones diferentes, de cinco elementos: carbón, hidrógeno, oxígeno, azufre y ázoe». Aparece así un dominio inaccesible hasta ahora a la experimentación e investigación: ese

mundo de características oscilantes que sólo son perceptibles y definibles por medio del concepto de relación. El hombre de ciencia del pasado medía, observaba y clasificaba; el primitivo siente, clasifica y combina; la ciencia contemporánea penetra, como el primitivo, en el mundo de las cualidades sensibles gracias a la noción de combinación, simetría y oposición. Las taxonomías de los primitivos no son místicas ni irracionales. Al contrario, su método no difiere del de los «computers»: son cuadros de relaciones.

La magia es un sistema completo y no menos coherente consigo mismo que la ciencia. La distinción entre ambas reside en «la naturaleza de los fenómenos a que una y otra se aplican». A su vez, esta diferencia es resultado de otra: «Las condiciones objetivas en que aparecen el conocimiento mágico y el científico». Esto último explica que la ciencia obtenga mejores resultados que la magia. Si esta observación es exacta (y yo creo que lo es) la diferencia entre magia y ciencia sería, en primer término, la precisión, la exactitud y la fineza no de nuestros sentidos ni de nuestra razón sino de nuestros aparatos; y en segundo lugar, las finalidades distintas de la magia y de la ciencia. Por lo que toca a lo primero, ya se verá que no es tan grande como se cree la inferioridad técnica y operatoria del pensamiento salvaje y que sus conquistas no han sido menos importantes que las de la ciencia. Lo segundo nos enfrenta a un problema de otra índole: la orientación contradictoria de las sociedades. Más adelante trataré este tema capital; aquí sólo diré que la magia se plantea problemas que la ciencia ignora o que, por ahora, prefiere no tocar. En este sentido puede parecer impaciente y lo es pero ¿no lo son también, y con tan escasas esperanzas de éxito como ella, las religiones y las filosofías de las sociedades históricas?

Magia y ciencia proceden por operaciones mentales análogas. En varios capítulos brillantes y arduos Lévi-Strauss analiza el sistema del totemismo —cuya existencia autónoma le parece un error de perspectiva de sus predecesores— para poner de relieve las características esenciales de esta «lógica concreta de las cualidades sensibles». En una forma que no es esencialmente distinta a la nuestra, el primitivo establece una relación entre lo sensible y lo inteligible. Lo primero nos remite a la categoría de significante y lo segundo a la de significado: las cualidades son signos que se integran en sistemas significativos por medio de relaciones de

oposición y semejanza. Lejos de estar sumergido en un mundo oscuro de fuerzas irracionales, el primitivo vive en un universo de signos y mensajes. Desde este punto de vista está más cerca de la cibernética que de la teología medieval. No obstante, hay algo que nos separa de ese mundo: la afectividad. El salvaje se siente parte de la naturaleza y afirma su fraternidad con las especies animales. En cambio, después de habernos creído hijos de dioses quiméricos, nosotros afirmamos la singularidad y exclusividad de la especie humana por ser la única que posee una historia y que lo sabe. Más sobrios y sabios, los primitivos desconfían de la historia porque ven en ella el principio de la separación, el comienzo del exilio del hombre errante en el cosmos.

El pensamiento salvaje parte de la observación minuciosa de las cosas y clasifica todas las cualidades que le parecen pertinentes; en seguida, integra esas «categorías concretas» en un sistema de relaciones. El modo de integración, ya se sabe, es la oposición binaria. El proceso puede reducirse a estas etapas: observar, distinguir y relacionar por pares. Estos grupos de pares forman un código que después se puede aplicar a otros grupos de fenómenos. El principio no es distinto al que inspira la operación de las máquinas «pensantes» de la ciencia contemporánea. Por ejemplo, el sistema de clasificación totémico es un código que puede servir para volver inteligible el sistema de prohibiciones alimenticias de las castas. Como es sabido, el régimen de castas se ha presentado siempre como una institución radicalmente distinta al totemismo; Lévi-Strauss pone en operación el sistema de transformaciones y muestra la conexión formal entre uno y otro régimen, aunque el primero sea característico de la India y el otro de Australia. Esta conexión, una vez más, no es histórica: el llamado totemismo y las castas son operaciones de una estructura mental colectiva e inconsciente que procede por un método combinatorio de oposiciones y similitudes. Castas y totemismo son expresiones de un *modus operandi* universal, aunque las primeras sean parte de una sociedad histórica extraordinariamente compleja como es la hindú y el segundo sea primitivo. El eje de esta lógica es la relación entre lo sensible y lo inteligible, lo particular y lo universal, lo concreto y lo abstracto. Los primitivos no «participan», como creía Lévi-Bruhl; los primitivos clasifican y relacionan. Su pensamiento es analógico,

rasgo que no sólo los une a los poetas y los artistas de las sociedades históricas sino también a la gran tradición de los herméticos de la Antigüedad y la Edad Media —o sea: a los precursores de la ciencia moderna. La analogía es sistemática y se presenta «bajo un doble aspecto: su coherencia y su capacidad de extensión, prácticamente ilimitada». Por lo primero, resiste a la crítica del grupo; por lo segundo, el sistema puede englobar a todos los fenómenos. Es una lógica concreta porque para ella lo sensible es significativo; es una lógica simbólica porque las categorías sensibles están en relación de oposición o de isomorfismo con otras categorías y así pueden construir un sistema de equivalencias formales entre los signos.

De una y otra manera, como ciencia de lo concreto y como lógica atemporal, el pensamiento salvaje se opone a la historia. El sistema de clasificación totémico es el mejor ejemplo de la resistencia de las sociedades primitivas a los cambios que implica toda sucesión histórica. Las clasificaciones totémicas «comprenden dos grupos: una serie natural, zoológica y botánica, concebida en su aspecto sobrenatural (los antepasados) y una serie cultural, compuesta por los grupos humanos». La primera es el origen de la segunda pero a esta relación temporal se superpone otra: como la primera serie coexiste con la segunda a través del tiempo, las relaciones del hoy con el principio del principio son constantes. La clasificación totémica es un canon intemporal que regula la vida social e impide la fuga del grupo hacia la historia. Una sociedad que escoge el camino contrario, esto es, el de la sucesión y la historia, debe renunciar a la doble serie finita del totemismo y postular una serie única e infinita. Para nosotros la idea del fluir de las generaciones sucesivas es algo natural; para un australiano esta concepción sería suicida: el grupo se desintegraría, las clasificaciones se disolverían. Lévi-Strauss no dice que las sociedades primitivas están fuera de la historia; señala que unas sociedades escogen el camino del cambio y que otras, por el contrario, se obstinan en ser fieles a una imagen atemporal, en la que ven su origen y el modelo invariable de su acontecer. El sistema de clasificaciones totémicas no es el único método para anular o limitar la acción corrosiva de la historia. Todos los primitivos procuran «vaciar de su contenido» al hecho histórico: ayer y mañana son lo mismo, el fin es idéntico al comienzo. Como en la

realidad cada instante es distinto y único, el mito ofrece una solución para abolir la singularidad de la historia: hoy no es ayer pero el hoy para ser realmente y prolongarse en el mañana debe imitar al ayer. Un ayer fuera del tiempo y que es el verdadero hoy. El ayer atemporal es el puente entre cada instante. El rito completa esta función: encarna al mito, introduce efectivamente el pasado en el presente y de este modo suprime la historicidad del instante. En los sistemas de clasificación, en los mitos y en los rituales, la historia ingresa en el ciclo de los fenómenos recurrentes y así pierde su virulencia. Para nosotros la «imagen del mundo» de este o aquel pueblo es la consecuencia de su historia; deberíamos decir, más bien, que la historia es la proyección de nuestra imagen del mundo.

Sin negar su exactitud, me parece que esta división entre sociedades que han escogido definirse por la historia y sociedades que han preferido hacerlo por los sistemas de clasificación, olvida un grupo intermedio. La idea de un tiempo cíclico no es exclusiva de los primitivos sino que aparece en muchas civilizaciones que llamamos históricas. Inclusive podría decirse que sólo el Occidente moderno se ha identificado plena y frenéticamente con la historia, al grado de definir al hombre como un ser histórico, con evidente ignorancia y desdén de las ideas que las otras civilizaciones se han hecho de sí mismas y de la especie humana. La visión del tiempo cíclico engloba al acaecer histórico como una estrofa subordinada del poema circular que es el cosmos. Es un compromiso entre el sistema atemporal de los primitivos y la concepción de una historia sucesiva e irrepetible. China combinó siempre el sistema atemporal, el tiempo cíclico y la historicidad. El modelo era un pasado arquetípico, el tiempo mítico de los cuatro emperadores; la realidad histórica era la anécdota de cada periodo, con sus sabios, sus soberanos, sus guerras, sus poetas, sus santos y sus cortesanas. Entre estos dos polos, la extrema inmovilidad y la extrema movilidad, la mediación era el movimiento circular de la dualidad: yin y yang. Un pensamiento emblemático, como lo llama Marcel Granet, que acentúa la realidad de las fuerzas impersonales al particularizarlas y disuelve la de la historia en mil anécdotas coloridas y transitorias. En verdad, China no conoció la historia sino los anales. Es una civilización rica en relatos históricos pero sus grandes historiadores no formularon nunca lo que se llama una filosofía de la historia. No

la necesitaban pues tenían una filosofía de la naturaleza. La historia china es una ilustración de las leyes cósmicas y por tanto carece de ejemplaridad por sí misma. El modelo era atemporal: el principio del principio. La civilización mesoamericana negó más totalmente a la historia. Del altiplano de México a las tierras tropicales de Centro América, durante más de dos mil años, se sucedieron varias culturas e imperios y ninguno de ellos tuvo conciencia histórica. Mesoamérica no tuvo historia sino mitos y, sobre todo, ritos. La caída de Tula, la penetración tolteca en Yucatán, la desaparición de las grandes teocracias y las guerras y peregrinaciones de los aztecas fueron acontecimientos transformados en ritos y vividos como ritos. No se entenderá la conquista de México por los españoles si no se la contempla como la vieron y vivieron los aztecas: como un grandioso rito final.

La actitud de la India ante la historia es aún más asombrosa. Presumo que ha sido una respuesta al hecho que ha determinado la vida de los hombres y las instituciones en el subcontinente desde hace más de cinco mil años: la necesidad de coexistir con otros grupos humanos distintos en un espacio infranqueable y que, aunque parezca inmenso, era y es fatalmente limitado. La India es una gigantesca caldera y aquel que cae en ella no sale nunca. Haya sido ésta la causa o sea otra la razón de la aversión por la historia, lo cierto es que ninguna otra civilización ha sufrido más sus intrusiones y ninguna la ha negado con tal obstinación. Desde el principio la India se propuso abolir la historia por la crítica del tiempo y la pluralidad de sociedades y comunidades históricas por el régimen de castas. La infinita movilidad de la historia real se transforma en una fantasmagoría centellante y vertiginosa en la que los hombres y los dioses giran hasta fundirse en una suerte de nebulosa atemporal; el mundo abigarrado del acontecer desemboca o, mejor dicho, regresa a una región neutra y vacía, en la que el ser y la nada se reabsorben. Budismo y brahamanismo niegan a la historia. Para los dos el cambio, lejos de ser una manifestación positiva de la energía, es el reino ilusorio de *impermanencia*. Frente a la hetereogenidad de los grupos étnicos —cada uno con una lengua, una tradición, un sistema de parentesco y un culto particulares— la civilización india adopta una solución contraria: no la disolución sino el reconocimiento de cada particularidad y su

integración en un sistema más amplio. La crítica del tiempo y el régimen de castas son los dos polos complementarios y antagonistas del sistema indio. Por medio de ambos la India se propone la abolición de la historia.

El modelo del régimen de castas no es histórico ni está fundado únicamente en la idea de la supremacía de un grupo sobre otro, aunque éste haya sido uno de sus orígenes y la más importante de sus consecuencias. Su modelo es la naturaleza: la diversidad de las especies animales y vegetales y su coexistencia. Al ver una manada de elefantes salvajes —el macho, las hembras y sus críos— en uno de esos *wild life sanctuaries* que abundan en este país, mi guía me dijo: «Los animales vegetarianos como el elefante son polígamos y los no vegetarianos» (por nada del mundo habría dicho: carnívoros) «como el tigre, son monógamos». Esta creencia en la conexión entre el régimen alimenticio y el sistema de parentesco de los animales arroja más luz sobre la teoría de las castas que la lectura de un tratado. Tiene razón Lévi-Strauss: la casta no es un homólogo del totemismo pero podría decirse que es una mediación entre este último y la historia. Es una manera de integrar la vida fluida en una estructura no temporal… La unidad mínima del sistema social de la India no es, como en las sociedades modernas, el individuo sino el grupo. Esta característica indica de nuevo que su modelo no es la sociedad histórica sino la sociedad natural, con sus órdenes, especies, familias y razas. Los individuos son prisioneros de su casta; prisioneros y usufructuarios. Vida fetal, pues a nada se parece más la casta que a un vientre maternal. Tal vez esto explica el narcisismo hindú, el amor de su arte por las curvas y de su literatura por los laberintos, la feminidad de sus dioses y la masculinidad de sus diosas, su concepción del templo como una matriz y lo que llamaría Freud la perversidad infantil polimórfica de los juegos eróticos de sus divinidades y aun de su música. Me pregunto si la noción psicológica conocida como «complejo de Edipo» es enteramente aplicable a la India; no es el deseo de regresar a la madre sino la imposibilidad de salir de ella lo que, a mi parecer, caracteriza al hindú. ¿Fue siempre así o esta situación es el resultado de la agresión exterior que obligó a la civilización india a replegarse en sí misma? Por desdén o por miedo, abstraído o contraído, el hindú ha sido insensible a la seducción de los países

extraños: no buscó lo desconocido en la lejanía sino en sí mismo. Entre ciertas castas, la prohibición de viajar por mar era explícita y terminante. No obstante, en el pasado los hindúes fueron grandes marinos y los monumentos más hermosos del periodo Pallava —uno de los grandes regalos del arte indio a la escultura mundial— se encuentran precisamente en un puerto, Mallapuram, que hoy es un pueblo de pescadores.

El individuo no puede salir de su casta pero las castas pueden cambiar de posición, ascender o descender. [*] La movilidad social se realiza por un canal doble. Uno, individual y al alcance de todos, es la renuncia al mundo, la vida vagabunda del monje budista y del sanayasi hindú; otro, colectivo, es el lento e imperceptible movimiento de las castas, en torno y hacia ese centro vacío que es el corazón del hinduísmo: la vida contemplativa. Convertir a la sociedad histórica en una sociedad natural y a la naturaleza en un juego filosófico, en una meditación de lo uno sobre la irrealidad de la pluralidad, es una tentativa grandiosa —quizá el sueño más ambicioso y coherente que haya soñado el hombre. Pero la historia, como si se tratase de una venganza, se ha encarnizado con la India. Una y otra vez ha sido invadida por pueblos que militaban bajo la bandera del movimiento y el cambio: primero los persas, los griegos, los escitas, los kuchanes y los hunos blancos; más tarde, los musulmanes con su Dios único y su fraternidad de creyentes; y al fin los europeos con su progreso no menos universal y sectario que la religión del Profeta. Erosión de la abstracción intemporal por el cambio, caída del ser inmóvil en la corriente reputada ilusoria del tiempo. En la esfera social las invasiones no modificaron al sistema de castas pero lo hicieron más rígido. Para defenderse mejor la civilización india acudió a la contracción. Dos universalismos —distintos pero igualmente exclusivos: el Islam y el cristianismo protestante— rodearon y desnaturalizaron a un particularismo universal. El experimento indio, por lo demás, habría fracasado aun sin las invasiones: la historia en su forma más cruda, es decir: la demografía, degeneró el sistema de coexistencia en uno de los regímenes más injustos e inútiles de la era moderna.

Este fracaso me hace reflexionar sobre la suerte de otro experimento, diametralmente opuesto al indio pero que trata de resolver el *mismo* problema. Me refiero a los Estados Unidos. Ese

país fue fundado por un universalismo exclusivista: el puritanismo y su consecuencia político-ideológica, la democracia anglosajona. Una vez purificado el territorio de elementos extraños —por la exterminación y la segregación de la población indígena— los Estados Unidos se propusieron crear una sociedad en la que las particularidades nacionales europeas, con exclusión de las otras, se fundiesen en un *melting-pot*. El todo sería animado por la historia en su expresión más directa y agresiva: el progreso. O sea, a la inversa de la India, el proyecto angloamericano consiste en una desvalorización de los particularismos sociales y raciales (europeos) y en una supervaloración del cambio. Pero los particularismos no europeos, el negro especialmente, crecieron de tal modo (fuera del *melting-pot* y dentro de la sociedad) que hoy hacen imposible toda tardía tentativa de fusión. Así pues, el *melting-pot* ha dejado de ser el modelo histórico de los Estados Unidos y ese país está condenado a la escisión o a la coexistencia. Por su parte la valoración excesiva del progreso ha engendrado su descrédito ante un grupo numeroso, compuesto sobre todo por jóvenes y adolescentes. Esto último es decisivo. La revuelta contra la abundancia —en oposición simétrica a la de los países subdesarrollados, que es una revuelta contra la pobreza— es una rebelión contra la idea del progreso. No es accidental la afición de la juventud angloamericana por las drogas. El país de la acción y de las bebidas fuertes descubre de pronto la seducción de la contemplación y la inmovilidad. El borracho no es contemplativo ni pasivo sino discursivo y agresivo; el que ingiere drogas escoge la inmovilidad y la introspección. La borrachera culmina en el grito; la alucinación en el silencio. Las drogas son una crítica de la conversación, la acción y el cambio, los grandes valores de Occidente y de sus herederos angloamericanos. Es un portento que la crisis de los fundamentos de la sociedad angloamericana coincida con su máxima expansión imperial. Es un gigante que camina cada vez más de prisa sobre un hilo cada vez más delgado. **[6]**

La pluralidad de sociedades y civilizaciones provoca perplejidad. Ante ella hay dos actitudes contradictorias: el relativismo (esta sociedad vale tanto como aquélla) o el exclusivismo (sólo hay una sociedad valiosa —generalmente la nuestra). La primera pronto nos paraliza intelectual y moralmente: si el relativismo nos ayuda a

comprender a los otros, también nos impide valorarlos y nos prohibe cambiarlos —a ellos y a nuestra propia sociedad. La segunda actitud no es menos falsa: ¿cómo juzgar a los otros y en dónde está el criterio universal y eterno que podría autorizarnos a decretar que esta sociedad es buena y aquélla es mala? Descendiente de Montaigne y Rousseau, de Sahagún y de Las Casas, la solución de Lévi-Strauss es la buena: respetar a los otros y cambiar a los suyos, comprender lo extraño y criticar lo propio. Esta crítica culmina en la de la idea central que inspira a nuestra sociedad: el progreso. La etnografía nació casi al mismo tiempo que la idea de historia concebida como progreso ininterrumpido; no es extraño que sea, simultáneamente, la consecuencia del progreso y la crítica del progreso. Por supuesto, Lévi-Strauss no lo niega: lo sitúa en su contexto histórico, el mundo del Occidente moderno, y señala que no es una ley histórica universal ni un criterio de valor aplicable a todas las sociedades.

En general el progreso se mide por el dominio sobre la naturaleza, es decir, por la cantidad de energía de que disponemos. Si la ciencia y la tecnología fuesen el criterio decisivo, una civilización como la mesoamericana, que no rebasó al neolítico por lo que toca a sus utensilios, no merecería siquiera el nombre de civilización. No obstante, los mesoamericanos no sólo nos han dejado un arte, una poesía y una cosmología complejos y refinados sino que en el dominio de la técnica realizaron proezas notables, sobre todo en la agricultura. En el de la ciencia descubrieron el concepto del cero y elaboraron un calendario más perfecto, exacto y racional que el de los europeos. Si de la técnica pasamos a la moral, la comparación sería aún más desventajosa para nosotros: ¿somos más sensibles, más honrados o más inteligentes que los salvajes? ¿Nuestras artes son mejores que las de los egipcios o los chinos y nuestros filósofos son superiores a Platón o a Nagarjuna? Vivimos más años que un primitivo pero nuestras guerras causan más víctimas que las pestes medievales. Aunque la mortalidad infantil ha disminuido, aumenta día a día el número de menesterosos —no en los países industriales sino en los que llamamos por eufemismo subdesarrollados y que constituyen las dos terceras partes de la humanidad. Se dirá que todo esto son lugares comunes. Lo son. También la idea del progreso se ha vuelto un lugar común.

Lo mejor y lo peor que se puede decir del progreso es que ha cambiado al mundo. La frase se puede invertir: lo mejor y lo peor que se puede decir de las sociedades primitivas es que apenas si han cambiado al mundo. Ambas variantes necesitan una enmienda: ni nosotros lo hemos modificado tanto como creemos ni los primitivos tan poco. Los pueblos que enarbolan la idea del progreso han alterado más el equilibrio social que el natural, aunque este último empieza ya a ser afectado. Las modificaciones han sido internas y externas. En el interior, la aceleración técnica produjo trastornos, revoluciones y guerras; hoy amenaza la integridad psíquica y biológica de la población. En el exterior, la sociedad progresista ha destruido innumerables sociedades y ha esclavizado, humillado y mutilado a las supervivientes. Cierto, los cambios que ha introducido son inmensos, muchas veces benéficos y, sobre todo, innegables. También son innegables sus desequilibrios y sus crímenes. Decirlo no implica nostalgia alguna por el pasado: toda sociedad es contradictoria y no hay ninguna que escape a la crítica. Si la sociedad progresista no es mejor que las otras sociedades, tampoco tiene el monopolio del mal. Los aztecas, los asirios y los grandes imperios nómadas del Asia Central no fueron menos crueles, engreídos y brutales que nosotros. En el museo de los monstruos nuestro lugar, sobresaliente, no es el primero.

El progreso es nuestro destino histórico; nada más natural que nuestra crítica sea una crítica del progreso. Estamos condenados a criticar al progreso del mismo modo que Platón y Aristófanes debían criticar a la democracia ateniense, el budismo al ser inmóvil del brahamanismo y
Lao-tsé
a la virtud y la sabiduría confucianas. La crítica del progreso se llama etnología. Los estudios etnográficos nacieron en el momento de la expansión de Occidente y asumieron inmediatamente una forma polémica: defensa de la humanidad de los indígenas, tercamente negada por sus «descubridores» y expoliadores, y crítica de los procedimientos «civilizadores» de los europeos. No es un azar que los españoles y portugueses, a quienes corresponde la dudosa gloria de haber iniciado la conquista de las nuevas tierras, tengan derecho a una gloria más cierta: ser los fundadores de la etnografía. Las descripciones que hicieron los portugueses del sistema de castas

en Travancore y otras regiones del sur de la India, las de los jesuitas de las civilizaciones de China y Japón y los textos de los españoles sobre las instituciones y costumbres de los indios americanos, son los primeros estudios de etnografía y antropología del mundo moderno. En muchos casos, como en el de Sahagún, ese método fue tan riguroso y objetivo como el de los modernos antropólogos que hoy recorren el mundo provistos de magnetófonos y otros aparatos.

Lévi-Strauss dice que la etnografía es la expresión de los «remordimientos» de Occidente. No sé si haya reparado en el origen cristiano de este sentimiento. La crítica de los excesos del progreso es una crítica del poder y de los poderosos. El cristianismo fue el primero que se atrevió a criticar al poder y a exaltar a los humildes. Nietzsche dice que el cristianismo, justamente por ser una moral del resentimiento, afinó nuestra psicología e inventó el examen de conciencia, esa operación que sirve al hombre para juzgarse y condenarse. La introspección es una invención cristiana y termina siempre con un juicio moral, no sobre los otros sino sobre uno mismo. El examen de conciencia consiste en ponerse en el lugar de los otros, verse en la situación del humillado o del vencido: el *otro*. Es una tentativa por reconocernos en el otro y, así, recobrarnos a nosotros mismos. El cristianismo descubrió al otro y aún más: descubrió que el yo sólo vive en función del tú. La dialéctica cristiana del examen de conciencia la repite la etnografía no en la esfera individual sino en la social: reconocer en el otro a un ser humano y reconocernos a nosotros mismos no en la semejanza sino en la diferencia. Además, sin el cristianismo la idea rectilínea del tiempo (la historia) no habría nacido. Debemos a esa religión el progreso, sus excesos y sus remordimientos: la técnica, el imperialismo y la etnografía.

Hay un aspecto central de la dominación hispano-portuguesa que me interesa destacar. La política ibérica en el Nuevo Mundo reproduce punto por punto la de los musulmanes en el Asia Menor, India, el Norte de África y la misma España: la conversión, ya sea por las buenas o a sangre y fuego. Aunque parezca extraño, la evangelización de América fue una empresa de estilo e inspiración mahometanos. El furor destructor de los españoles tiene el mismo origen teológico que el de los musulmanes. Al contemplar en el norte de la India las estatuas desfiguradas por el Islam, recordé

inmediatamente a las quemas de códices en México. La pasión constructora de unos y otros no fue menos intensa que su rabia destructora y obedeció a la misma razón religiosa. Los monumentos dejados por los musulmanes en India no se parecen a los que levantaron en América los españoles y los portugueses pero su significación es análoga: primero el templo-fortaleza (iglesia o mezquita) y después las grandes obras civiles y religiosas. La arquitectura obedece al ritmo histórico: ocupación, conversión y organización. No se olvide, además, que las invasiones de los musulmanes en el subcontinente indio y la conquista de América fueron empresas que liberaron a una parte de la población indígena, oprimida por la otra: parias de la India y, en América, pueblos sometidos al Inca y a los crueles aztecas. Conquista y liberación son parte de un mismo proceso de conversión. Digo conversión porque los musulmanes y sus discípulos portugueses y españoles no se propusieron recuperar al otro respetando su otredad, como el antropólogo: querían convertirlo, cambiarlo. La humanización consistía en transformar al indígena infiel en hermano en la fe. Los súbditos de Babur y los de su contemporáneo Carlos V, cualquiera que fuese su situación social, pertenecían a una misma comunidad si su fe era la de sus señores. Mezquita e iglesia eran, sobre la tierra, la prefiguración del más allá: el sitio en que se anulan las diferencias de raza y jerarquía, el lugar en donde se suprime la alteridad. Los musulmanes y los ibéricos se enfrentaron al problema de la otredad por medio de la conversión; los europeos modernos, por la exterminación o la exclusión. Ejemplos: la aniquilación de los aborígenes en los Estados Unidos y Australia. En la India, en donde era imposible físicamente la eliminación de los nativos, tampoco hubo evangelización y la población cristiana no llega hoy a diez millones en tanto que son más de cincuenta los musulmanes. [*] Si se comparan estos procedimientos con los de los aztecas, se advierte una diferencia: ni conversión a la manera musulmana e hispano-portuguesa ni exclusión o exterminio a la moderna sino divinización. Sanguinarios y filosóficos a un tiempo, los aztecas resolvieron el problema de la otredad por el sacrificio de los prisioneros de guerra. La destrucción física era asimismo una transfiguración: la víctima alcanzaba la inmortalidad solar. Conversión, exclusión, exterminación, ingestión…

Para un chino o para un aborigen australiano la función crítica no ofrecía la dificultad teórica que presenta para nosotros: el juicio brotaba de la comparación entre el presente y el modelo atemporal, fuese éste el pasado mítico del Emperador Amarillo o la serie de antepasados animales divinizados. Lo mismo puede decirse de todas las otras civilizaciones: la edad de oro era un término de referencia y no importaba que estuviese situada antes, después o fuera de la historia. Era un modelo inmutable. En una sociedad que sin cesar se transforma, la edad de oro, el sistema ideal de referencia, también cambia. Por tal razón nuestra crítica es también pensamiento utópico, búsqueda de una edad de oro que sin cesar se transforma. Nuestra sociedad ideal cambia continuamente y no tiene un lugar fijo ni en el tiempo ni en el espacio; hija de la crítica, se crea, se destruye y se recrea como el progreso mismo. Un permanente volver a empezar: no un modelo sino un proceso. Tal vez por esto las utopías modernas tienden a presentarse como un regreso a aquello que no cambia: la naturaleza. La seducción del marxismo consiste en ser una filosofía del cambio que nos promete una futura edad de oro que ya el pasado más remoto, «el comunismo primitivo», contenía en germen. Combina así el prestigio de la modernidad con el del arcaísmo. Condenadas al cambio, nuestras utopías oscilan entre los paraísos anteriores a la historia y las metrópolis de hierro y vidrio de la técnica, entre la vida prenatal del feto y un edén de robots. Y de ambas maneras nuestros paraísos son infernales: unos se resuelven en el tedio de la naturaleza incestuosa y otros en la pesadilla de las máquinas.

Quizá la verdadera edad de oro no está en la naturaleza ni en la historia sino entre ellas: en ese instante en que los hombres fundan su agrupación con un pacto que, simultáneamente, los une entre ellos y une al grupo con el mundo natural. El pensamiento de Rousseau es una fuente y Lévi-Strauss señala que muchos de los descubrimientos de la antropología contemporánea confirman sus intuiciones. Sin embargo la imagen que se hacía el filósofo ginebrino de la primera edad no corresponde a la realidad prehistórica: los cazadores del paleolítico han dejado un arte extraordinario pero aquella sociedad no es ciertamente un modelo ideal. En cambio, Lévi-Strauss cree que el periodo neolítico —precisamente antes de la invención de la escritura, la metalurgia y

el nacimiento de la civilización urbana con sus masas envilecidas y sus monarcas y sacerdotes sangrientos— es lo que más se acerca a nuestra idea de una edad de oro. Los hombres del neolítico —según Gordon Childe: probablemente las mujeres— inventaron las artes y oficios que son el fundamento de toda vida civilizada: la cerámica, los tejidos, la agricultura y la domesticación de los animales. Estos descubrimientos son decisivos y quizá sean superiores a los realizados en los últimos seis mil años de historia. Se confirma así aquello que apunté más arriba: el pensamiento salvaje no resulta inferior al nuestro ni por la finura de sus métodos ni por la importancia de sus descubrimientos. Otro punto a favor del neolítico: ninguna de sus invenciones es nociva. No se puede decir lo mismo de las sociedades históricas. Sin pensar en el ininterrumpido progreso en el arte de matar, ¿se ha reflexionado sobre la función ambivalente de la escritura? Su invención coincide con la aparición de los grandes imperios y con la construcción de obras monumentales. En un pasaje impresionante, Lévi-Strauss demuestra que la escritura fue propiedad de una minoría y que no sirvió tanto para comunicar el saber como para dominar y esclavizar a los hombres. No fue la letra sino la imprenta la que liberó a los hombres. Los liberó de la superstición de la palabra escrita. Añadiré que, en realidad, no fue la imprenta la liberadora sino la burguesía, que se sirvió de esta invención para romper el monopolio del saber sagrado y divulgar un pensamiento *crítico*. La idea de Marshall Mc-Luhan, que atribuye a la imprenta la transformación de Occidente, es infantil: no son las técnicas sino la conjugación de hombres e instrumentos lo que cambia a una sociedad.

En otro ensayo me he ocupado de la expresión escrita en relación con la verbal: la escritura desnaturaliza el diálogo entre los hombres.[*] Aunque el lector puede asentir o disentir, carece del derecho de interrogar al autor y de ser escuchado por éste. Poesía, filosofía y política —las tres actividades en las que el habla despliega todos sus poderes— sufren una suerte de mutilación. Si es verdad que gracias a la escritura disponemos de una memoria objetiva universal, también lo es que ella ha acentuado la pasividad de los ciudadanos. La escritura fue el saber sagrado de todas las burocracias y hoy mismo es comunicación unilateral: estimula

nuestra capacidad receptiva y al mismo tiempo neutraliza nuestras reacciones, paraliza nuestra crítica. Interpone entre nosotros y el que escribe —sea un filósofo o un déspota— una distancia. Sin embargo, no creo que los nuevos medios de comunicación oral, en los que depositan tantas esperanzas Mc-Luhan y otros, logren reintroducir el verdadero diálogo entre los hombres. A despecho de que han devuelto a la palabra su dinamismo verbal —algo que la poesía y la literatura contemporáneas no han aprovechado aún del todo— radio y televisión aumentan la distancia entre el que habla y el que oye: convierten al primero en una presencia todopoderosa y al segundo en una sombra. Son, como la escritura, instrumentos de dominación. Si hay un grano de verdad en la visión del neolítico como una edad feliz, esa verdad consiste no en la justicia de sus instituciones, sobre las que sabemos poquísimo, sino en el carácter pacífico de sus descubrimientos y, sobre todo, en que esas comunidades no conocieron otra forma de relación que la personal de hombre a hombre. El verdadero fundamento de toda democracia y socialismo auténtico es, o debería ser, la conversación: los hombres frente a frente. Sobre esto debemos a Lévi-Strauss páginas inolvidables, como en aquellas en que descubre lo bien fundado de la adivinación de Rousseau: el origen de la autoridad, en las sociedades más simples, no es la coerción de los poderosos sino el mutuo consentimiento. Impulsado por su entusiasmo, Lévi-Strauss llega a decir que la «edad de oro está en nosotros». Frase maravillosa pero ambigua. ¿Se refiere a un estado interior y personal o a la posibilidad de regresar con los nuevos medios técnicos a una suerte de edad de oro de la era industrial? Temo que, en el segundo sentido, esta idea sea utópica: nunca hemos estado más lejos de la comunicación entre persona y persona. La enajenación, si es que aún guarda sentido esa palabra manoseada, no es únicamente consecuencia de los sistemas sociales, sean éstos capitalistas o socialistas, sino de la índole misma de la técnica: los nuevos medios de comunicación acentúan, fortalecen la incomunicación. Deforman a los interlocutores: magnifican a la autoridad, la vuelven inaccesible —una divinidad que habla pero no escucha— y así nos roban el derecho y el placer de la réplica. Suprimen el diálogo. [*]

Las prácticas y los símbolos. El sí o el no y el más o menos. El inconsciente del hombre y el de las máquinas. Los signos que se destruyen: transfiguraciones. Taxila.

Lévi-Strauss ha declarado siempre que es un discípulo de Marx (discípulo, no repetidor). Materialista y determinista, piensa que las instituciones y las ideas que se hace una sociedad de sí misma son el producto de una estructura inferior inconsciente. Tampoco es insensible al programa histórico de Marx y, si no me equivoco, cree que el socialismo es (¿o pudo ser?) la etapa próxima de la historia de Occidente y quizá del mundo entero. [*] Si concibe a la sociedad como un sistema de comunicaciones, es natural que la propiedad privada le parezca un obstáculo a la comunicación: «En el lenguaje», dice Jakobson, «no hay propiedad privada: todo está socializado»… Dicho esto, no veo cómo se le podría llamar marxista sin forzar el sentido de la palabra. Por ejemplo, no estoy seguro de que comparta la teoría que ve en la cultura un simple reflejo de las relaciones materiales. Cierto, dice aceptar sin dificultad la primacía de la estructura económica sobre las otras y en *La pensée sauvage* afirma que estas últimas son realmente superestructuras; agrega inclusive que sus estudios podrían llamarse «teoría general de las superestructuras». No obstante, limita la validez del determinismo económico a las sociedades históricas; en cuanto a las no históricas, asegura que los lazos consaguíneos desempeñan en ellas la función decisiva del modo de producción económica en las históricas. Apoya su aseveración en algunas opiniones de Engels en una carta a Marx. No pretendo terciar en un punto difícil y, de todas maneras, marginal, pero confieso que su idea de las relaciones entre la «praxis» y el pensamiento se me antoja muy alejada de la concepción marxista.

En *La pensée sauvage* distingue entre «prácticas» y praxis; el estudio de las primeras, distintivas de los géneros de vidas y formas de civilización, es el dominio de la etnología y el de la segunda de la historia. La prácticas serían superestructuras. Entre la praxis y las «prácticas» hay un mediador: «El esquema conceptual, por el cual una materia y una forma se realizan como estructuras a la vez empíricas e inteligibles». A mi modo de ver esta idea elimina la noción de praxis o, al menos, le da un sentido distinto al del marxismo. La relación inmediata y activa del hombre con las cosas y con los otros hombres es indistinguible, según Marx, del pensamiento: «Las controversias sobre la realidad y la no realidad

del pensamiento, separado de la *práctica*, pertenecen al dominio de la escolástica». (Tesis sobre Feuerbach). Praxis y pensamiento no son entidades distintas y ambos son inseparables de las leyes objetivas de la realidad social: el modo de producción. Marx se opone al antiguo materialismo, dice Kostas Papaioannou, porque éste ignora a la historia. Para Marx la naturaleza es histórica, de modo que su materialismo es una *concepción histórica de la materia*. El antiguo materialismo «afirmaba la prioridad de la naturaleza exterior pero una naturaleza objetiva, independiente del sujeto, no existe». El mundo sensible no es un mundo de objetos: es el mundo de la praxis, esto es, de la materia modelada y cambiada por la actividad humana. La función de la praxis es «modificar históricamente a la naturaleza».

Si el marxismo es una concepción histórica de la naturaleza, también es una concepción materialista de la historia: la praxis, «el proceso vital real», es el ser del hombre y su conciencia no es sino el reflejo de esa materia que la praxis ha vuelto histórica. La conciencia y el pensamiento humanos son productos no de la naturaleza sino de la naturaleza histórica o sea de la sociedad y su modo de producción. Ni la naturaleza ni el pensamiento aislado definen al hombre sino la actividad práctica, el trabajo: la historia. Lévi-Strauss dice, al final de *La pensée sauvage*, que la praxis sólo puede concebirse a condición de que exista *antes* el pensamiento, bajo la «forma de una estructura objetiva del psiquismo y del cerebro». El espíritu es algo dado y constituido desde el principio. Es una realidad insensible a la acción de la historia y a los modos de producción porque es un objeto físico-químico, un aparato que combina las llamadas y respuestas de las células cerebrales ante los estímulos exteriores. En la praxis el espíritu repite la misma operación que en el momento de elaborar las prácticas: separa, combina y emite. El espíritu transforma lo sensible en signos. En la concepción de Marx advierto la primacía de lo histórico: modo de producción social; en la de Lévi-Strauss la de lo químico-biológico: modo de operación natural. Para Marx la conciencia cambia con la historia; para Lévi-Strauss el espíritu humano no cambia: su reino no es el de la historia sino el de la naturaleza.

Desde esta perspectiva puede entenderse mejor su polémica con

Sartre y el equívoco que los une y separa. Para Sartre la oposición entre razón analítica y razón dialéctica es real porque es histórica; quiero decir: cada una de ellas corresponde a una historia y a un modo de producción distintos o, más exactamente, a distintas etapas de una misma historia. La razón dialéctica niega a la razón analítica y así la engloba y la trasciende. No es la razón en movimiento, como pretende Lévi-Strauss, sino el movimiento de la razón. Ese movimiento la cambia y la convierte efectivamente en otra razón: aquello que dice la razón analítica lo entiende la dialéctica en tanto que esta última habla en un lenguaje incomprensible para aquélla. La razón dialéctica sitúa a la analítica dentro de su contexto histórico y, al relativizarla, la integra a su movimiento. En cambio, la razón analítica es incompetente para juzgar a la dialéctica… El defecto de la posición de Sartre es el de toda dialéctica apenas cesa de reposar sobre un fundamento. Si fuese cierto que la razón dialéctica puede comprender y juzgar a la analítica y que ésta es incompetente para comprenderla y juzgarla, ¿la razón dialéctica se comprende y se puede justificar a sí misma? La razón dialéctica es una ilustración de la paradoja del movimiento: la tierra se mueve alrededor de un sol que parece inmóvil y que, para los fines del movimiento terrestre, efectivamente lo está. Ahora bien, a la dialéctica le falta, desde Hegel, un sol: si la dialéctica es el movimiento del espíritu debería existir un punto de referencia —un sol, un fundamento gracias al cual el movimiento es movimiento. El fundamento de la dialéctica tiene que ser no-dialéctico pues de otro modo no habría movimiento, no habría dialéctica. Marx nunca explicó con claridad las relaciones entre su método y la dialéctica de Hegel, aunque prometió hacerlo en unas cuantas páginas. Así pues, nos falta el punto de referencia entre la dialéctica y la materia. Engels quiso remediar esta omisión con sus disquisiciones sobre la dialéctica de la naturaleza, hoy inaceptables para la ciencia, como lo ha mostrado, entre otros, el mismo Sartre. [*]

La dialéctica materialista carece de fundamento y no posee un sistema de referencia que permita comprenderla y, literalmente, medirla. La ciencia contemporánea admite que el observador altera el fenómeno pero sabe que lo altera. Si no fuese así, no habría observación ni determinación del fenómeno. En verdad,

desaparecería la noción misma de fenómeno objetivo. Podría replicarse que el punto de referencia del marxismo es el salto dialéctico: gracias a la negación podemos comprender a la afirmación. Sería una operación «progresivo-regresiva», para emplear el vocabulario de Sartre: la razón dialéctica comprende a la analítica y así la salva. Observo que la salva sólo para disolverla, del mismo modo que la negación ilumina la afirmación sólo para borrarla mejor. Si la dialéctica pretende encontrar su fundamento no antes sino después del salto, tropieza con esta dificultad: ese después se transforma inmediatamente en un antes. La dialéctica nos parecía un movimiento y ahora se convierte en un frenesí inmóvil. En suma, la crítica de Sartre es un arma de dos filos: resuelve la contradicción entre materia y dialéctica en beneficio de la segunda. El marxismo cesa de ser un materialismo y la dialéctica se convierte en un alma en pena en busca de su cuerpo, en busca de su fundamento.

Lévi-Strauss señala que Sartre convierte a la historia en un refugio de la trascendencia y que, por tanto, es culpable del delito de idealismo. Tal vez esté en lo cierto, con una salvedad: sería una trascendencia que se destruye a sí misma porque cada vez que se trasciende, se anula. Por su parte Sartre está en lo justo al decir que la dialéctica trasciende a la razón analítica. Lo que ocurre es que, al trascenderla, ella misma se anula como razón. Para restaurar su dignidad racional, la dialéctica debería realizar una operación incompatible con su naturaleza: comparecer ante el juicio de la razón analítica. Algo imposible porque, según se ha visto, la razón analítica no comprende el lenguaje de la dialéctica: carece de dimensión histórica como la dialéctica carece de fundamento. Por lo demás, la pregunta sobre el fundamento o razón suficiente también alcanza a la razón de Lévi-Strauss: ¿cuál es la razón de las operaciones físico-químicas del cerebro? Esta interrogación repite en otro nivel la pregunta del comienzo: ¿cuál es el significado del significar? En uno y otro extremo del sistema de Lévi-Strauss aparece el fantasma de la filosofía. A reserva de volver sobre esto, diré que el equívoco entre Lévi-Strauss y Sartre consiste en que uno y otro alteran la noción marxista de praxis: el primero en beneficio de una naturaleza exterior a la historia y el segundo en el de una dialéctica puramente histórica. Para Lévi-Strauss la historia

es una categoría de la razón; para Sartre la razón es una categoría histórica. Sartre es un historicista a secas y su concepción recuerda al raciovitalismo de Ortega y Gasset, con la diferencia de que no son las generaciones sino las clases las encamaciones del movimiento histórico. Lévy-Strauss es un materialista también a secas y su pensamiento prolonga el materialismo del siglo XVIII, con la diferencia de que para él la materia no es una substancia sino una relación. Este rasgo lo convierte no en un pensador de la primera mitad de nuestro siglo, como Sartre, sino de la segunda: la que ahora comienza.

Más pertinente que la crítica marxista es la del antropólogo inglés Edmundo Leach. [*] Aquí descendemos de la escolástica a la tierra firme del sentido común. Leach comienza por señalar que la importancia de la obra de Lévi-Strauss reside en que se propone explicar «el contenido no verbal de la cultura como un sistema de comunicaciones; por tanto, aplica a la sociedad humana los principios de una teoría general de la comunicación». O sea: la estructura binaria de la fonología y de los cerebros electrónicos que componen mensajes por la combinación de pulsaciones negativas y positivas. La distinción binaria es un «instrumento analítico de primer orden pero presenta ciertas desventajas. Una de ellas es que tiende a subestimar arbitrariamente los problemas relativos a los valores». Estos últimos pueden ser abordados con mayor probabilidad de éxito por los *analogical computers*. En tanto que estos mecanismos responden a las preguntas en términos de más o menos, las máquinas que usan el sistema binario contestan únicamente con un *sí* o un *no*. Leach ilustra su observación con el sistema de clasificación totémica tal como ha sido definido por Lévi-Strauss. Según el antropólogo francés, los aborígenes no escogen a esta o aquella especie animal como *tótem* por su utilidad sino por sus cualidades y peculiaridades, esto es, por ser más fácilmente definibles —por su aptitud para formar parejas conceptuales. Los funcionalistas británicos afirman que las especies se convierten en *tótem* por su utilidad; por ejemplo: por ser comestibles. Lévi-Strauss sostiene que son categorías de clasificación: se convierten en *tótem* por ser pensables y no por ser comestibles. Aunque su solución es más universal y simple que la

primera —sobre todo si se acepta que el totemismo no es una institución aislada sino un aspecto de un sistema general de coordinación del universo y de la sociedad— ofrece un inconveniente. La teoría británica es cruda e ingenua: el animal es sagrado por su función benéfica o nociva; la de Lévi-Strauss nos muestra la razón formal de las clasificaciones totémicas pero no toca algo esencial: *¿por qué son sagradas* las especies totémicas? La misma observación puede aplicarse al *tabú* alimenticio o al sexual. No basta decir que los europeos no comen carne de perro y los musulmanes de cerdo; el primer *tabú* es implícito y el segundo es explícito. Esta diferencia, según Leach, no puede ser explicada por el método binario. En suma, Lévi-Strauss «nos muestra la lógica de las categorías religiosas y al mismo tiempo ignora precisamente aquellos aspectos del fenómeno que son específicamente religiosos». Creo que Leach tiene razón pero señalo que su aguda crítica evoca, sin proponérselo, a un interlocutor que él y Lévi-Strauss han expulsado del simposio antropológico: la fenomenología de la religión.

Leach no toca los fundamentos del método de Lévi-Strauss: simplemente propone substituir en ciertos casos la analogía binaria por otra más refinada. Por mi parte, me pregunto si es válido el principio básico: ¿es un modelo universal la teoría general de la comunicación? A primera vista la respuesta debe ser afirmativa, al menos en la esfera de la materia viva, tal como lo ha mostrado la genética contemporánea. No obstante, es legítimo presumir que, como ha ocurrido siempre en la historia de la ciencia, tarde o temprano aparecerá una diferencia que haga inoperante el modelo. Tengo otra duda: las máquinas piensan pero no saben que piensan; el día en que lleguen a saberlo, ¿seguirán siendo máquinas? Se me dirá que todos los hombres, por el sólo hecho de hablar, piensan y, no obstante, sólo muy pocos y en contadas ocasiones se dan cuenta de que cada vez que pronuncian una palabra realizan una operación mental. Replico que basta con que un solo hombre se dé cuenta de que piensa para que todo cambie: lo que distingue al pensamiento de toda otra operación es su capacidad de saberse pensamiento. Apenas escrita esta frase, advierto en ella cierta inconsistencia; mi idea presupone algo que no he probado y que no es fácil probar: un yo, una conciencia. Si el pensamiento es el que se da cuenta de que

piensa —y no podría ser de otro modo— estamos ante una propiedad general del pensamiento; por tanto, si las máquinas piensan, un día sabrán que piensan. ¿La conciencia es ilusoria y consiste en una simple operación? [7] Me repliego y arriesgo otro comentario: la razón de las máquinas es inflexible, infalible e irrebatible en tanto que la nuestra está sujeta a desfallecimientos, extravíos y delirios. Como decía Zamiatine: el hombre es un enfermo y su enfermedad se llama fantasía: «Cada vuelta de un émbolo es un inmaculado silogismo pero ¿quién ha oído a una polea revolverse en la cama noches enteras o cavilar durante las horas de reposo?». Atribuyo esta diferencia a que tenemos inconscientes distintos: a las máquinas les falta algo o algo nos sobra a nosotros. ¿O esto también es una ilusión?

Lévi-Strauss introduce una distinción singular entre el inconsciente y el subconsciente. Este último es un depósito de imágenes y recuerdos, «un aspecto de la memoria» —algo así como un archivo inmenso, desordenado y repleto. El inconsciente, al contrario, «siempre está vacío»; recibe las «pulsiones», emociones, representaciones y otros estímulos exteriores y los organiza y transforma «como el estómago los alimentos que lo atraviesan». A pesar de que Freud pensaba que un día los progresos de la química harían innecesario el largo tratamiento psicoanalítico, su concepción del inconsciente se opone totalmente a la de Lévi-Strauss: los procesos psíquicos, inconscientes y subconscientes, poseen para Freud una *finalidad*. Esta finalidad recibe varios nombres: deseo, principio de placer, Eros, Tanatos, etc. Muchos han subrayado el parentesco de este inconsciente psicológico con las estructuras económicas de Marx, también inconscientes y, asimismo, dueñas de una dirección. El inconsciente y la historia son fuerzas en marcha y que caminan independientemente de la voluntad de los hombres. Lejos de ser aparatos vacíos que transforman en signos aquello que reciben del exterior, son realidades henchidas que sin cesar cambian al hombre y se transforman a sí mismas. La materia viva de Freud aspira al nirvana de la materia inerte; quiere reposar en la unidad pero está condenada a moverse y a dividirse, a desear y a odiar las formas que engendra. El hombre histórico de Hegel y Marx quiere suprimir su alteridad, ser uno otra vez con los otros y con la

naturaleza pero está condenado a cambiarse continuamente y a cambiar al mundo. En un libro brillante (*Eros y Tanatos*) Norman O. Brown ha mostrado que la energía de la historia puede llamarse también Eros reprimido y sublimado. La dialéctica histórica, sea la de Hegel o la de Marx, se reproduce en la teoría de Freud: afirmación y negación son conceptos que corresponden a los de libido y represión, placer y muerte, actividad y nirvana.

El materialismo de Freud y el de Marx no suprimen la idea de finalidad: la sitúan en un nivel más profundo que el de la conciencia y así la fortifican. Ajena a la conciencia, esa finalidad es efectivamente una fuerza irrebatible. Al mismo tiempo, Marx y Freud ofrecen una solución: apenas el hombre se da cuenta de las fuerzas que lo mueven, está en aptitud, ya que no de ser libre, al menos de establecer una cierta armonía entre lo que es realmente y lo que piensa ser. Esta conciencia es un saber activo: para Marx, prometeico y heroico, es la actividad social, la praxis conciente de sí misma que transforma al mundo y al hombre; para el pesimista Freud es el equilibrio, roto continuamente, entre deseo y represión. Así pues, la diferencia entre estas dos concepciones del inconsciente y la de Lévi-Strauss reside en que, en el primer caso, el hombre accede al conocimiento de un inconsciente activo y dueño de una finalidad en tanto que, en el segundo, contempla un aparato que no conoce más actividad que la repetición y que carece de finalidad. Es un *saber del vacío*.

En su comentario a *Les structures élémentaires de la parenté*, citado al principiar estas páginas, Georges Bataille lamentaba que Lévi-Strauss tocase apenas el tema de la relación entre el intercambio de mujeres y el erotismo. La dualidad prohibición y donación aparece también en este último: es una suerte de oscilación entre horror y atracción que se resuelve siempre en violencia, ya sea interior (renuncia) o exterior (agresión). El juego pasional constituye lo específico del fenómeno aunque otras circunstancias —económicas, religiosas, políticas, mágicas— concurran también a determinarlo. En otras palabras, Bataille pedía que el *tabú* del incesto y su contrapartida: las reglas de parentesco y matrimonio, se explicasen no sólo como una forma de la donación, una expresión particular de la teoría de la circulación de bienes y

signos, sino por aquello que los distingue de los otros sistemas de comunicación. Yo diré más: el erotismo es comunicación pero sus elementos específicos, aparte de que lo aíslan y lo oponen a las otras formas de intercambio, anulan la noción misma de comunicación. Por ejemplo, decir que el matrimonio es una relación entre signos que designan nombres (rangos y linajes) y valores (prestaciones, hijos, etc.), es omitir aquello que lo caracteriza: ser una mediación entre renuncia y promiscuidad y, así, crear un ámbito cerrado y legítimo en donde puede desplegarse el juego erótico. Ahora bien, si las mujeres son signos portadores de nombres y bienes, debe agregarse que son signos pasionales. La dialéctica propia del placer —don y posesión, deseo y gasto vital— confiere a esos signos un sentido contradictorio: son la familia, el orden, la continuidad y son asimismo lo único, el extravío, el instante erótico que rompe la continuidad. Los signos eróticos destruyen la significación —la queman y la transfiguran: el sentido regresa al ser. Y del mismo modo, el abrazo carnal al realizar la comunicación, la anula. Como en la poesía y en la música, los signos ya no significan: son. El erotismo trasciende la comunicación.

Bataille señala que la prohibición del incesto también está ligada a otras dos negaciones por las que el hombre se opone a su animalidad original: el trabajo y la conciencia de la muerte. Ambas nos enfrentan a un mundo que Lévi-Strauss prefiere ignorar: la historia. El hombre hace y al hacer se deshace, muere —y lo sabe. Me pregunto: ¿el hombre es una operación o una pasión, un signo o una historia? Esta pregunta puede repetirse, según se ha visto, ante los otros estudios de Lévi-Strauss sobre los mitos y el pensamiento salvaje. Con extraordinaria penetración ha descubierto la lógica que los rige y ha mostrado que, lejos de ser confusas aberraciones psíquicas o manifestaciones de ilusorios arquetipos, son sistemas coherentes y no menos rigurosos que los de la ciencia. En cambio, omite la descripción del contenido concreto y específico. Tampoco se interesa por el significado particular de esos mitos y símbolos dentro del grupo que los elabora. Convertido en una simple combinación, el fenómeno se evapora y la historia se reduce a un discurso incoherente y a una gesta fantasmal. No faltará quien me diga: un hombre de ciencia no tiene por qué extraviarse en los laberintos de la fenomenología ni en los de la filosofía de la

historia. Pienso lo contrario. La obra de Lévi-Strauss nos apasiona porque interrumpe el doble e interminable monólogo de la fenomenología y de la historia. Esa interrupción es, a un tiempo, histórica y filosófica: la negación de la historia es una respuesta a la historia y la filosofía reaparece como crítica del sentido —como crítica de la razón.

Ricoeur ha encontrado un sorprendente parecido entre el sistema de Kant y el de Lévi-Strauss: a la manera del primero, éste postula un entendimiento universal regido por leyes y categorías invariables.[*] La diferencia sería que el del antropólogo francés es un entendimiento sin sujeto trascendental. Lévi-Strauss acepta lo bien fundado de la comparación y, sin negarla, señala sus límites: el etnólogo no parte de la hipótesis de una razón universal sino de la observación de sociedades particulares y poco a poco, por la clasificación y comparación de cada elemento distintivo, dibuja las líneas «de una estructura anatómica general». El resultado es una imagen de la forma de la razón y una descripción de su funcionamiento. La semejanza que señala Ricoeur no debe hacernos olvidar una diferencia no menos decisiva: Kant se propuso descubrir los límites del entendimiento; Lévi-Strauss disuelve al entendimiento en la naturaleza. Para Kant hay un sujeto y un objeto; Lévi-Strauss borra esa distinción. En lugar del sujeto postula un «nosotros» hecho de particularidades que se oponen y combinan. El sujeto se veía a sí mismo y los juicios del entendimiento universal eran los suyos. El «nosotros» no puede verse: no tiene un sí mismo, su intimidad es exterioridad. Sus juicios no son suyos: es el vehículo de un juicio. Es la extrañeza en persona. Ni siquiera puede saberse una cosa entre las cosas: es una transparencia a través de la cual una cosa, el espíritu, mira a las otras cosas y se deja mirar por ellas. Al abolir el sujeto, Lévi-Strauss destruye el diálogo de la conciencia consigo misma y el diálogo del sujeto con el objeto.

La historia del pensamiento de Occidente ha sido la de las relaciones entre el ser y el sentido, el sujeto y el objeto, el hombre y la naturaleza. Desde Descartes el diálogo se alteró por una suerte de exageración del sujeto. Esta exageración culminó en la fenomenología de Husserl y en la lógica de Wittgenstein. El diálogo de la filosofía con el mundo se convirtió en el monólogo

interminable del sujeto. El mundo enmudeció. El crecimiento del sujeto a expensas del mundo no se limita a la corriente idealista: la naturaleza histórica de Marx y la naturaleza «domesticada» de la ciencia experimental y de la tecnología también ostentan la marca de la subjetividad. Lévi-Strauss rompe brutalmente con esta situación e invierte los términos: ahora es la naturaleza la que habla consigo misma, a través del hombre y sin que éste se dé cuenta. No es el hombre sino el mundo el que no puede salir de sí mismo. Si no fuese forzar demasiado al lenguaje, diría que el entendimiento universal de Lévi-Strauss es un objeto trascendental. El «hombre en sí» ni siquiera es inaccesible: es una ilusión, la cifra momentánea de una operación. Un signo de cambio, como los bienes, las palabras y las mujeres.

Por medio de reducciones sucesivas y rigurosas, Lévi-Strauss recorre el camino de la filosofía moderna sólo que en sentido inverso y para llegar a conclusiones simétricamente opuestas. En un primer movimiento, reduce la pluralidad de las sociedades e historias a una dicotomía que las engloba y las disuelve: pensamiento salvaje y pensamiento domesticado. En seguida, descubre que esta oposición es parte de otra oposición fundamental: naturaleza y cultura. En un tercer momento, revela la identidad entre las dos últimas: los productos de la cultura —mitos, instituciones, lenguaje— no son esencialmente distintos a los productos naturales ni obedecen a leyes diferentes a las que rigen a sus homólogos, las células. Todo es materia viva que cambia. La materia misma se evapora: es una operación, una relación. La cultura es una metáfora del espíritu humano y éste no es sino una metáfora de las células y sus reacciones químicas que, a su vez, son otra metáfora. Salimos de la naturaleza y volvemos a ella. Sólo que ahora es una selva de símbolos: los árboles reales y las fieras, los insectos y los pájaros se han transformado en ecuaciones. Puede verse ahora con mayor claridad en qué consiste la oposición de Lévi-Strauss a la dicotomía entre historia y estructura, pensamiento salvaje y domesticado. No es que le parezca falsa sino que, por más decisiva que sea *para nosotros*, no es realmente esencial. Cierto, el acontecer histórico es «poderoso —pero inánime»: su reino es la contingencia. Cada acontecimiento es único y en ese sentido no es el estructuralismo, sino la historia, quien

puede, hasta cierto punto, explicarlo. Al mismo tiempo, todos los acontecimientos están regidos por la estructura, esto es, por una razón universal inconsciente. Esta última es idéntica entre los salvajes y los civilizados: pensamos distintas cosas de la misma manera. La estructura no es histórica: es natural y en ella reside la verdadera *naturaleza* humana. Es un regreso a Rousseau, sólo que a un Rousseau que hubiese pasado por la Academia platónica. Para Rousseau el hombre natural era el hombre pasional; para Lévi-Strauss las pasiones y la sensibilidad son también relaciones y no escapan a la razón y al número, a las matemáticas. La naturaleza humana, ya que no una esencia ni una *idea*, es un concierto, una *ratio*, una *proporción*.

En un mundo de símbolos, ¿qué simbolizan los símbolos? No al hombre pues, si no hay sujeto, el hombre no es ni el ser significado ni el ser significante. El hombre es, apenas, un momento en el mensaje que la naturaleza emite y recibe. La naturaleza, por su parte, no es una substancia ni una cosa: es un mensaje. ¿Qué dice ese mensaje? La pregunta que me hice al comenzar y que ha reaparecido una y otra vez a lo largo de estas páginas, regresa y se convierte en la pregunta final: ¿qué dice el pensamiento, cuál es el sentido de la significación? La naturaleza es estructura y la estructura emite significados; por tanto, no es posible suprimir la pregunta sobre el significado. La filosofía, bajo la máscara de la semántica, interviene en una conversación a la que nadie la ha invitado pero que sin ella carecería de *sentido*. Para que un mensaje sea comprendido es indispensable que el receptor conozca la clave utilizada por el emisor. Los hombres tenían la presunción, en el doble sentido de esta palabra, de conocer esa clave, así fuese a medias. Otros pensaron que la clave no existía. El fundamento de la pretensión de los primeros consistía en creer que el hombre era el *receptor* de los mensajes que le dirigía Dios, el cosmos, la naturaleza o la Idea. Los segundos afirmaban que el hombre era el *emisor*. Kant debilitó la primera creencia y mostró que una región de la realidad era intocable, inaccesible. Su crítica minó los sistemas metafísicos tradicionales y fortificó a la posición de los partidarios de la segunda hipótesis. Por medio de la operación de la dialéctica, Hegel transformó a la inaccesible «cosa en sí» en concepto; Marx

dio el segundo paso y convirtió al «concepto» en «naturaleza histórica»; Engels llegó a pensar que «la praxis, especialmente la experimentación y la industria», habían acabado para siempre con la «cosa en sí», a la que llamó una «extravagancia filosófica». El fin de la «cosa en sí», proclamado por Hegel y sus discípulos materialistas, fue una subversión de las posiciones en el antiguo diálogo que sostienen el hombre y el Cosmos: ahora sería éste el emisor y la naturaleza escucharía. La ininteligibilidad de la naturaleza se transformó, por la negación creadora del concepto y la praxis, en significación histórica. El hombre humaniza al cosmos, esto es, le da sentido: lo convierte en un lenguaje. La pregunta sobre el sentido del sentido la contesta el marxismo de esta manera: todo sentido es histórico. *La historia disuelve al ser en el sentido*. La respuesta de Lévi-Strauss a esta afirmación podría llamarse: meditación en las ruinas de Taxila o el marxismo corregido por el budismo.

Quizá el capítulo más hermoso de ese hermoso libro que se llama *Tristes tropiques* sea el último. El pensamiento alcanza en esas pocas páginas una densidad y una transparencia que harían pensar en las construcciones del cristal de roca si no fuese porque está animado por una palpitación que no recuerda tanto a la inmovilidad mineral como a la vibración de las ondas de la luz. Una geometría de resplandores que adopta la forma fascinante de la espiral. Es el caracol marino, símbolo del viento y de la palabra, signo del movimiento entre los antiguos mexicanos: cada paso es simultáneamente una vuelta al punto de partida y un avanzar hacia lo desconocido. Aquello que abandonamos al principio nos espera, transfigurado, al final. Cambio e identidad son metáforas de Lo Mismo: se repite y nunca es el mismo. El etnógrafo regresa del Nuevo al Viejo Mundo y en la antigua tierra de Gándara une los dos extremos de su exploración: en la selva brasileña ha visto cómo se constituye una sociedad; en Taxila contempla los restos de una civilización que se concibió a sí misma como un sentido que se anula. En el primer caso fue testigo del nacimiento del sentido; en el segundo, de su negación. Doble regreso: el etnólogo vuelve de las sociedades sin historia a la historia presente; el intelectual europeo regresa a un pensamiento que nació hace dos mil quinientos años y descubre que en ese comienzo ya estaba inscrito el fin. El tiempo

también es una metáfora y su transcurrir es tan ilusorio como nuestros esfuerzos por detenerlo: ni transcurre ni se detiene. Nuestra mortalidad misma es ilusoria: cada hombre que muere asegura la supervivencia de la especie, cada especie que se extingue confirma la perduración de un movimiento que se despeña incansablemente hacia una inmovilidad siempre inminente y siempre inalcanzable.

Taxila no es sólo una asamblea de civilizaciones sino de dioses: los antiguos cultos de fertilidad y Zoroastro, Apolo y la Gran Diosa, Shiva y el dios sin rostro del Islam. Entre todas esas divinidades, la figura del Buda, ese hombre que renunció a ser Dios y que, por la misma decisión, renunció a ser hombre. Así venció, al mismo tiempo, la tentación de la eternidad y la no menos insidiosa de la historia. Lévi-Strauss señala la ausencia de monumentos cristianos en Taxila. No sé si esté en lo cierto al pensar que el Islam impidió el encuentro entre el budismo y el cristianismo pero no se equivoca al decir que ese encuentro habría disipado el hechizo terrible que ha enloquecido a Occidente: su carrera frenética en busca del poder y la auto-destrucción. El budismo es la malla que falta en la cadena de nuestra historia. Es el primer nudo y el último: el nudo que, al deshacerse, deshace la cadena. La afirmación del sentido histórico culmina fatalmente en una negación del sentido: «Entre la crítica marxista que libera al hombre de sus primeras cadenas y la crítica budista que consuma su liberación, no hay oposición ni contradicción». Un doble movimiento que une al principio con el fin: aquello que nos propuso el Buda al comienzo de nuestra historia quizá sólo es realizable al terminar: únicamente el hombre libre del fardo de la necesidad histórica y de la tiranía de la autoridad podrá contemplar sin miedo su propia nadería. La historia del pensamiento y la ciencia de Occidente no han sido sino una serie «de demostraciones suplementarias de la conclusión a la que quisiéramos escapar»: la distinción entre el sentido y la ausencia de sentido es ilusoria.

Dije al principio que la respuesta de Peirce a la pregunta sobre el sentido era circular: el significado de la significación es significar. Como en el caso del marxismo, Lévi-Strauss no niega ni contradice la respuesta de Peirce; la recoge y, fiel al movimiento de la espiral, la enfrenta consigo misma: sentido y no sentido son lo mismo. Esta

afirmación es una repetición de la antigua palabra del Iluminado y, simultáneamente, es una palabra distinta y que sólo un hombre del siglo XX podría proferir. Es la verdad del principio, transfigurada por nuestra historia y que únicamente frente a nosotros se revela: el sentido es una operación, una relación. Combinación de llamadas y respuestas psico-químicas o de *dharmas* impermanentes e insustanciales, el *yo* no existe. Existe un nosotros y su existir es apenas un parpadeo, una combinación de elementos que tampoco tienen existencia propia. Cada hombre y cada sociedad están condenados a «perforar el muro de la necesidad» y a cumplir el duro deber de la historia, a sabiendas de que cada movimiento de liberación los encierra aún más en su prisión. ¿No hay salida, no hay *otra orilla*? La «edad de oro está en nosotros» y es momentánea: ese instante inconmensurable en el que —cualesquiera que sean nuestras creencias, nuestra civilización y la época en que vivimos— nos sentimos no como un yo aislado ni como un nosotros extraviado en el laberinto de los siglos sino como una parte del todo, una palpitación en la respiración universal —fuera del tiempo, fuera de la historia, inmersos en la luz inmóvil de un mineral, en el aroma blanco de una magnolia, en el abismo encarnado y casi negro de una amapola, en la mirada «grávida de paciencia, serenidad y perdón recíproco que, a veces, cambiamos con un gato». Lévi-Strauss llama a esos instantes: *desprendimiento*. Yo agregaría que son también un *des-conocimiento*: disolución del sentido en el ser, aunque sepamos que el ser es idéntico a la nada.

Occidente nos enseña que el ser se disuelve en el sentido y Oriente que el sentido se disuelve en algo que no es ni ser ni no ser: en un Lo Mismo que ningún lenguaje designa excepto el del silencio. Pues los hombres estamos hechos de tal modo que el silencio también es lenguaje para nosotros. La palabra del Buda tiene sentido, aunque afirme que nada lo tiene, porque apunta al silencio: si queremos saber lo que realmente dijo debemos interrogar a su silencio. Ahora bien, la interpretación de lo que *no dijo* el Buda es el eje de la gran controversia que divide a las escuelas desde el principio. La tradición cuenta que el Iluminado no respondió a diez preguntas: ¿el mundo es eterno o no?, ¿el mundo es infinito o no?, ¿cuerpo y alma son lo mismo o son diferentes?, ¿el Tathagatta vivirá después de su muerte o no o ambas cosas o

ninguna de las dos? Para algunos esas preguntas no se podían contestar; para otros, Gautama no supo cómo responder; y para otros, prefirió no contestar. K. N. Jayatilleke traduce las interpretaciones de las escuelas a términos modernos. [*] Si el Buda no conocía las respuestas, fue un escéptico o un agnóstico ingenuo; si prefirió callar porque responderlas podría desviar a los oyentes de la verdadera vía, fue un reformador pragmático; si calló porque no había respuesta posible, fue un racionalista agnóstico (las preguntas están más allá de los límites de la razón) o un positivista lógico (las preguntas carecen de sentido y, por tanto, de respuesta). El joven profesor singalés se inclina por la última solución. A despecho de que la tradición histórica parece contradecirlo, su hipótesis me parece plausible si se recuerda el carácter extremadamente intelectualista del budismo, fundado en una teoría combinatoria del mundo y del ego que prefigura a la lógica contemporánea. Pero esta interpretación, no muy alejada de la posición de Lévi-Strauss, olvida otra posibilidad: el silencio, en sí mismo, es una respuesta. Ésa fue la interpretación de la tendencia Madhyamika y de Nagarjuna y sus discípulos. Hay dos silencios: uno, antes de la palabra, es un querer decir; otro, después de la palabra, es un saber que no puede decirse lo único que valdría la pena decir. El Buda dijo todo lo que se puede decir con las palabras: los errores y los aciertos de la razón, la verdad y la mentira de los sentidos, la fulguración y el vacío del instante, la libertad y la esclavitud del nihilismo. Palabra henchida de razones que se anulan y de sensaciones que se entredevoran. Pero su silencio dice algo distinto.

La esencia de la palabra es la relación y de ahí que sea la cifra, la encarnación momentánea de todo lo que es relativo. Toda palabra engendra una palabra que la contradice, toda palabra es relación entre una negación y una afirmación. Relación es atar alteridades, no resolución de contradicciones. Por eso el lenguaje es el reino de la dialéctica que sin cesar se destruye y renace sólo para morir. El lenguaje es dialéctica, operación, comunicación. Si el silencio del Buda fuese la expresión de este relativismo no sería silencio sino palabra. No es así: con su silencio cesan el movimiento, la operación, la dialéctica, la palabra. Al mismo tiempo, no es la negación de la dialéctica ni del movimiento: el silencio del Buda es la *resolución* del lenguaje. Salimos del silencio

y volvemos al silencio: a la palabra que ha dejado de ser palabra. Lo que dice el silencio del Buda no es negación ni afirmación. Dice otra cosa, alude a un más allá que está aquí. Dice *Sunyata*: todo está vacío porque todo está pleno, la palabra no es decir porque el único decir es el silencio. No un nihilismo sino un relativismo que se destruye y va más allá de sí mismo. El movimiento no se resuelve en inmovilidad: es inmovilidad; la inmovilidad, movimiento. La negación del mundo implica una vuelta al mundo, el ascetismo es un regreso a los sentidos, Samsara es Nirvana, la realidad es la cifra adorable y terrible de la irrealidad, el instante no es la refutación sino la encarnación de la eternidad, el cuerpo no es una ventana hacia el infinito: es el infinito mismo. ¿Hemos reparado que los sentidos son a un tiempo los emisores y los receptores de todo sentido? Reducir el mundo a la significación es tan absurdo como reducirlo a los sentidos. Plenitud de los sentidos: allí el sentido se desvanece para, un instante después, contemplar cómo la sensación se dispersa. Vibración, ondas, llamadas y respuestas: silencio. No el saber del vacío: un *saber vacío*. El silencio del Buda no es un conocimiento sino lo que está después del conocimiento: una sabiduría. Un desconocimiento. Un estar suelto y, así, resuelto. La quietud es danza y la soledad del asceta es idéntica, en el centro de la espiral inmóvil, al abrazo de las parejas enamoradas del santuario de Karli. Saber que *sabe nada* y que culmina en una poética y en una erótica. Acto instantáneo, forma que se disgrega, palabra que se evapora: el arte de danzar sobre el abismo.

Delhi, a 17 de diciembre de 1966.



OCTAVIO PAZ LOZANO (Ciudad de México, 31 de marzo de 1914 - 19 de abril de 1998) fue un poeta, escritor, ensayista y diplomático mexicano, Premio Nobel de Literatura de 1990.

Se le considera uno de los más influyentes escritores del siglo XX y uno de los grandes poetas hispanos de todos los tiempos. Su extensa obra abarcó géneros diversos, entre los que sobresalieron poemas, ensayos y traducciones.

De Octavio Paz (México, 1914) Joaquín Mortiz ha publicado anteriormente *Salamandra* (1962), *Cuadrivio* (1964), *Blanco* (1967), *Ladera este* (1969) y *Conjunciones y Disyunciones* (1969).

Notas

[1] Una de las consecuencias más grotescas del oscurantismo estaliniano fue la introducción del adjetivo despectivo «formalista» en las discusiones artísticas y literarias. Durante años los críticos pseudomarxistas marcaron con el sello infamante de ese vocablo a muchos poemas, cuadros, novelas y obras musicales. Esta acusación resultaba aún más insensata en países como el nuestro, en el que nadie sabía lo que significaba realmente la palabra «formalismo». Algo así como si el Arzobispo de México, hipnotizado por un bramín de Benares, condenase a nuestros protestantes no por herejía cristiana sino por incurrir en los errores del Buda. Entre los formalistas rusos se encuentran dos de los fundadores de la lingüística estructural: Nicolás Sergio Trubezkoy y Roman Jakobson. Ambos abandonaron la Unión Soviética en la década de los veinte y participaron decisivamente en los trabajos de la escuela lingüística de Praga. El primero murió en 1939, víctima indirecta de los nazis; el segundo, también perseguido por los camisas pardas, se refugió en los Estados Unidos, en donde desarrolló buena parte de su obra científica. Murió en Cambridge, Mass., en 1981. La historia del formalismo ruso está íntimamente ligada a la del futurismo. Mayakowski, Jlebnikob, Burljuk y otros poetas y pintores del grupo participaron en las discusiones lingüística de los formalistas. El amigo íntimo de Mayakowski, el crítico Osip Brik, fue uno de los animadores de la Sociedad de Estudios sobre el Lenguaje Poético (Opojaz). Mayakowski estaba presente la noche en que Jakobson leyó su ensayo sobre Jlebnikob y, según un testigo, «escuchó intensamente los abstrusos razonamientos del joven lingüista, en los que examinaba la prosodia de los futuristas a la luz de conceptos derivados de Edmundo Husserl y Ferdinand de Saussure». (Victor Erlich: *Russian Formalism*, 1965). < <

[*] Josef Vackek: *The Linguistic School of Praga*, 1966. < <

[*] Roman Jakobson: *Essais de Linguistique Genérale*, París, 1963. < <

[*] Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*. <<

[2] En los últimos años la lingüística estructural ha sido objeto de ciertas críticas, señaladamente de Noam Chomsky y su escuela. Cualquiera que sea el alcance de esas críticas, no afectan, a mi parecer, las adquisiciones fundamentales del estructuralismo lingüístico, especialmente las relativas al sistema fonológico. Sobre esto Chomsky ha sido explícito: la gramática generativa, con su división en estructuras profundas y superficiales, no niega al sistema fonológico sino que lo ve como una de las expresiones o productos de principios aun más abstractos y generales, subyacentes en todos los lenguajes, innatos en el hombre y que constituyen la facultad de hablar. Por otra parte, cualesquiera que sean las diferencias entre las ideas de Lévi-Strauss y las de Chomsky, ambos coinciden en pensar que la mente humana está regida por principios universales y leyes de operación idénticas para todos. Esas leyes son inconscientes: cada vez que hablamos las cumplimos sin darnos cuenta. Por último, los dos ven inscritas en el lenguaje las leyes de esa combinatoria que está en la mente o, más exactamente, que es la mente. < <

[3] Años después de escritas y publicadas estas líneas, un discípulo de Lévi-Strauss, el brillante Pierre Clastres, desaparecido prematuramente, dio a conocer un estudio, *Arqueología de la violencia*, que es una explicación coherente y, a mi juicio, acertada, sobre el intercambio de mujeres entre los primitivos. En 1978 la revista mexicana *Vuelta* (Nos. 20 y 21) publicó por primera vez en español el ensayo de Clastres. A continuación transcribo un fragmento del comentario que escribí en esos días: «La explicación de Lévi-Strauss nunca me satisfizo del todo. ¿Por qué los primitivos deben intercambiar mujeres? O dicho de otro modo: si la exogamia explica la función del tabú del incesto, ¿qué explica la exogamia? Siempre me ha parecido que la prohibición del incesto, ese primer No del hombre a la naturaleza, fundamento de todas nuestras obras, instituciones y creaciones, debe responder a algo más profundo que a la necesidad de regular el comercio de mercancías, palabras y mujeres. Hace unos pocos años un joven antropólogo, Pierre Clastres, en un ensayo profundo y convincente, mostró que la hipótesis del gran maestro francés omitía algo esencial: el intercambio de mujeres y de bienes se inserta dentro del sistema de alianzas ofensivas y defensivas de las sociedades primitivas. Clastres no nos ofrece una nueva interpretación del tabú del incesto pero sí nos aclara la función del intercambio de bienes y de mujeres. La exogamia y el trueque son inteligibles sólo si se sitúan dentro del contexto social de los primitivos: son las formas en que se manifiestan las alianzas. A su vez, las alianzas son inteligibles sólo en un mundo en donde la realidad más general y permanente es la guerra. Los primitivos celebran alianzas —casi siempre efímeras— porque viven en guerra perpetua unos contra otros. La comunicación —intercambio de mujeres y de bienes— es la consecuencia de la forma más extrema y violenta de la incomunicación: la guerra… Clastres nos hace leer con otros ojos a Hobbes y nos muestra las limitaciones de la analogía, tan grata a Lévi-Strauss y a otros antropólogos, entre comunicación y sociedad. El sistema de comunicaciones que es cada sociedad no es sino la consecuencia o la respuesta a una realidad más vasta; la

guerra, la no-comunicación… Así se atenúa el solipsismo que encierran las teorías que ven a la sociedad como un sistema de comunicación: la comunicación es plural y es polémica porque las sociedades se niegan a sí mismas por la discordia interior y niegan a las otras por la agresión y la guerra… Cada sociedad, a través de sus mitos e instituciones, se dice a sí misma y, cada vez que se dice, se contradice y desdice a otras sociedades. Cada sociedad es un decir plural…» (*El pacto verbal*, 1980). < <

[*] A. M. Hocart, citado por Lévi-Strauss en *La structure des mythes*. < <

[*] ¿El nombre de Edipo significa «pie hinchado» o «aquel que conoce la respuesta del enigma de los pies»? Como es sabido, la Esfinge pregunta: ¿Cuál es la criatura que tiene cuatro pies al alba, dos al mediodía y tres en el crepúsculo? La respuesta es: el hombre. Me parece que el enigma de la Esfinge confirma la hipótesis de Lévi-Strauss: el tema de las columnas tercera y cuarta es el del origen del hombre. < <

[4] Valdría la pena analizar, desde este punto de vista, la mitología del México antiguo. Las religiones mesoamericanas son un inmenso ballet cósmico de transformaciones, un grandioso baile de disfraces en el que cada nombre es una fecha y una máscara, un haz de atributos contradictorios. Por ejemplo, Quetzalcóatl. Es un Mesías, un mediador típico. En el nivel histórico es un mediador entre las culturas de la costa del Golfo de México y las del Altiplano, las grandes teocracias y los toltecas, el mundo náhuatl y el maya; en el cosmológico, entre la tierra (serpiente) y el cielo (pájaro), el aire (la máscara bucal de pico de pato) y el agua (caracol marino), el mundo subterráneo (el descenso a los infiernos) y el celeste (el planeta Venus); en el mágico-moral entre el sacrificio y el autosacrificio, la penitencia y el exceso, la continencia y la lujuria, la embriaguez y la sobriedad. Es un mito de emergencia (el origen del hombre) y un mito de tránsito; es la imagen del tiempo, la encarnación del movimiento, su fin y su transfiguración (la autoinmolación por el fuego y su metamorfosis en planeta). Mito astronómico y héroe cultural, es sobre todo una cristalización de la dualidad, la cifra del enigma de las relaciones entre ésta y la unidad. Su nombre quiere decir «gemelo precioso» y su doble es Xóolotl. Este último posee muchos nombres, figuras y atributos: perro, ser contrahecho (como Edipo), tigre, divinidad sexual, animal anfibio (*axólotl*). Naturalmente habría que poner entre paréntesis todas estas relaciones, acercarse al mito con ojos más inocentes y objetivos y, después de recoger todos los variantes, inscribir en un cuadro los mitemas pertinentes. Por lo demás, el sentido de la figura de Quetzalcóatl sólo resultará inteligible el día en que se la estudie como parte de un sistema mítico más vasto y que abarca no sólo a Mesoamérica sino al norte del continente y probablemente también a Sudamérica. La pluralidad de sociedades que adoptaron y modificaron el mito prohíbe estudiarlo por medio del método histórico. El único adecuado, así, sería el de Lévi-Strauss. Apunto, por ahora, algo evidente: la historia de Quetzalcóatl es en realidad un conjunto de historias, una familia de mitos o, más exactamente, un sistema. Su tema es la mediación. La situación del templo de Quetzalcóatl en Tenochtitlán, entre los consagrados a Tláloc y a

Huitzilopochtli, revela una suerte de triángulo en el que la figura del primero es un punto de unión entre dos constelaciones míticas, una asociada a las plantas y al agua y otra astronómica y guerrera. Esta dualidad, como ha observado Soustelle, corresponde también a la estructura de la sociedad azteca y a la situación peculiar de este pueblo en el contexto de las culturas del Altiplano: Huitzilopochtli era el dios tribal azteca en tanto que Tláloc representa un culto mucho más antiguo. Recordaré, en fin, que el Sumo Pontífice entre los aztecas ostentaba el nombre de Quetzalcóatl y que, dice Sahagún, «eran dos los sumos sacerdotes». < <

[5] Ver a los mitos como frases o partes de un discurso que comprendería a todos los mitos de una civilización, es una idea desconcertante pero tónica. Aplicada a la literatura, por ejemplo, nos revelaría una imagen distinta y quizá más exacta de lo que llamamos tradición. En lugar de ser una sucesión de nombres, obras y tendencias, la tradición se convertiría en un sistema de relaciones significativas: un lenguaje. La poesía de Góngora no sería únicamente algo que está después de Garcilaso y antes de Rubén Darío sino un texto en relación dinámica con otros textos; leeríamos a Góngora no como un texto aislado sino en su contexto: aquellas obras que lo determinan y aquellas que su poesía determina. Si concebimos a la poesía de lengua española más como un sistema que como una historia, la significación de las obras que la componen no depende tanto de la cronología ni de nuestro punto de vista como de las relaciones de los textos entre ellos y del movimiento mismo del sistema. La significación de Quevedo no se agota en su obra ni en la del conceptismo del siglo XVII; el sentido de su palabra lo encontramos más plenamente en algún poema de Vallejo aunque, por supuesto, lo que dice el poeta peruano no es idéntico a aquello que quiso decir Quevedo. El sentido se transforma sin desaparecer: cada transmutación, al cambiarlo, lo prolonga. La relación entre una obra y otra no es meramente cronológica o, más bien, esa relación es variable y altera sin cesar la cronología: para *oír* lo que dicen los poemas de la última época de Juan Ramón Jiménez hay que leer una canción del siglo XIV (verbigracia: *Aquel árbol que mueve la hoja…* del Almirante Hurtado de Mendoza). La idea de Lévi-Strauss nos invita a ver la literatura española no como un conjunto de obras sino como una sola obra. Esa obra es un sistema, un lenguaje en movimiento y en relación con otros sistemas: las otras literaturas europeas y su descendencia americana. < <

[*] Esta hipótesis me parece, hasta ahora, infundada. En *Puertas al Campo* (1967) he dedicado al tema un comentario: *Asia y América*.
<<

[*] En *El arco y la lira* (1956) me he ocupado largamente del tema, así como de las relaciones entre mito y poema. En este pasaje y en otros más repetiré, a veces textualmente, lo que digo en ese libro. < <

[*] Roman Jakobson: «Linguistics and Poetics», en *Style and Language*, Edición de T. Sebeok, 1960. < <

[*] J. H. Hutton, *Caste in India*, Londres, 1963. <<

[6] Ya escrito este libro, llegó a mis manos el excelente estudio que ha dedicado a las castas de la India el señor Louis Dumont (*Homo Hierarchicus*, París, 1966). El antropólogo francés rechaza la explicación historicista que yo apunto pero en cambio coincide conmigo, hasta cierto punto, al ver como una suerte de oposición simétrica entre el sistema social hindú y el del Occidente moderno: en el primero, el elemento —si es que puede hablarse de elemento — no es el individuo sino las castas y la sociedad, concebida como relación, es jerárquica; en el segundo, el elemento es el individuo y la sociedad es igualitaria. He dedicado un largo comentario a las ideas del señor Dumont en *Corriente alterna* (1967). En el mismo libro trato con mayor amplitud el tema de la oposición entre comunicación y meditación, borrachera y drogas. Diré aquí solamente que las dos imágenes más significativas de nuestra tradición son el Banquete platónico y la Cena última de Cristo. Ambas son símbolos de la comunicación y aun de la comunión; en las dos, el vino ocupa un lugar central. Oriente, por el contrario, ha exaltado sobre todo al ermitaño: el recluso Gautama, el yoguín a la sombra del baniano o en la soledad de una cueva. Ahora bien, el alcoholismo es una exageración de la comunicación; la ingestión de drogas, su negación. El primero se inserta en la tradición del Banquete (el diálogo filosófico) y la comunión (el misterio de la eucaristía); las segundas, en la tradición de la contemplación solitaria. En los países de Occidente, las autoridades se preocupaban hasta hace poco por los peligros sociales del alcoholismo; hoy empiezan a alarmarse por el uso, cada vez más extendido, de las sustancias alucinógenas. En el primer caso, se trata de un *abuso*; en el de las drogas, de una *disidencia*. ¿No es éste un síntoma de un cambio de valores en Occidente, especialmente en la nación más adelantada y próspera: los Estados Unidos? < <

[*] La matanza de los indios en Argentina, Uruguay y Chile fue consecuencia de una deliberada e irracional imitación de los procedimientos angloamericanos: se identificó al progreso con el exterminio de la población indígena y con la inmigración europea. El teórico principal de esta política fue Domingo Faustino Sarmiento, uno de los prohombres oficiales de América Latina. El lema «gobernar es poblar» despobló a esos tres países. < <

[*] *Los signos en rotación*, Buenos Aires, 1965. < <

[*] Sobre este tema y las posibilidades y limitaciones de los nuevos medios de comunicación véanse mis ensayos *La nueva analogía: poesía y tecnología*, 1967 (recogido en *El Signo y el Garabato*, 1973), *Televisión: cultura y diversidad* (1979) y *El pacto verbal*, 1980. < <

[*] Me parece que, a juzgar por sus últimos escritos, esas esperanzas se han desvanecido del todo (1983). < <

[*] Véase la nota de Maximilien Rubel al *postfacio* de Marx a la segunda edición alemana de *El capital* (*Oeuvres de Karl Marx*, primer volumen, colección de *La pléiade*). Asimismo el ensayo de Kostas Papaioannou: «Le mythe de la dialectique» (*Control social*, número de septiembre-octubre de 1963). < <

[*] Telsar and the aborigines or *La pensée sauvage* (1964). < <

[7] La concepción de Lévi-Strauss recuerda, por una parte, a Hume; por la otra, al Buda. La semejanza con el budismo es extraordinaria: «In Budhism there is not percipient apart from perception, no conscious subject behind consciousness… The term *subject* must be understood to mean not the permanent conscious subject but merely a transitory state of consciousnes… The object of Abhidhamma is to show that there is not soul or ego apart from the states of consciousness; but that each seemingly simple state is in reality a highly complex compound, constantly changing and giving rise to new combinations
self-same
». (S. Z. Aung en su Introducción a *Abhidhammattha-Sangha*, Pali Text Society, 1963). Sin embargo del parecido entre el pensamiento budista y el de Lévi-Strauss, este último no acepta ni la renuncia ascética (le parece egoísta) ni mucho menos esa realidad indecible e indefinible, excepto en términos negativos, que llamamos Nirvana. Debe sentirse más lejos aún, supongo, de los puntos de vista del budismo Mahayana. Cierto, la idea de que todos los elementos (dharmas) son interdependientes no es distinta a su concepción y tampoco lo es ver en ellos simples *nombres* vacíos de substancia; en cambio, deducir de ese relativismo un absoluto en cierto modo inefable, debe provocarle cierta repugnancia intelectual. La paradoja del budismo no consiste en ser una filosofía religiosa sino en ser una religión filosófica: reduce la realidad a un fluir de signos y nombres pero afirma que la sabiduría y la santidad (una sola y misma cosa) reside en la desaparición de los signos. «Los signos del Tathagatta», dice el sutra Vagrakkhedika, «son los no-signos». Diré, por último, que no es accidental la semejanza entre el budismo y el pensamiento de Lévi-Strauss: es una prueba más de que Occidente, por sus propios medios y por la lógica misma de su historia, llega ahora a conclusiones fudamentalmente idénticas a las que habían llegado el Buda y sus discípulos. El pensamiento humano es uno y debemos a Lévi-Strauss —entre otras muchas cosas— haber

demostrado que la razón del primitivo o la del oriental no es menos rigurosa que la nuestra. < <

[*] Observo, al pasar, que Martin Heidegger, en *El ser y el tiempo*, se propuso algo semejante, sólo que no en la esfera del entendimiento sino en la de la temporalidad. Por eso se ha opuesto, con razón, a que se confunda su pensamiento con el existencialismo. El formalismo de Lévi-Strauss me prohíbe comparar sus concepciones con las de Heidegger; no así con el antiguo nominalismo: en su sistema el universo se resuelve en signos, nombres. Valdría la pena explorar más estas afinidades. < <

[*] *Early Budhist Theory of Knowledge*, Londres, 1963. < <